حرية الكتابة أوّلا وأخيرا...



رضا الملولي

> ورغم ايماني بانه من غير الممكن اسقاط كل القيود فان النزوع الى اسقاط جلها هو التعبير الجمالي عن حياتنا المعاصرة.

منذ سنوات خلت، كان الحديث عن الألفية الجديدة مشوبا بنوع من الرهبة ... وتعود اسباب هذه الرهبة الى معطيين اساسيين :

- أولهما يتصل بشكل الإقامة الذي اتخذه العرب لأنفسهم في هذا العالم ومدى إستجابة هذا الشّكل لتطلعات النّخب وطموحات الشعوب.. أما ثانيهما فيرتبط بانحسار النّفس التحرري نتيجة غياب الارادة أوعدم القدرة على خلق نوع من التناسق بين «السياسي» والتطلعات المشروعة في التحرر والديمقراطية في عديد المناطق العربية. الرهبة التي نتحدث عنها تجد تجسيدا لها في الكتابة بانواعها حيث تطرح اسئلة من قبيل :

- هل استطاع الكاتب العربي بحكم القيود التي تكبله سواء أكانت ذاتية ام موضوعية من التعبير عن انسانيته ؟!.
- هل قدر الكتابة العربية ان تكون تمجيدية سجينة المتوارث وقيود الواقع بعيدا عن الجمالية والشروط الفنية ؟
- هل يعتبر التشبع بفكرة الحرية جريمة يعاقب عليها القانون؟!!

من الثابت ان هذه الاسئلة غير مطروحة في المجتمعات التي بلغت شأوا بعيدا في الممارسة الديمقراطية ولكنها ليست اسئلة مملة لانها تحوم حول فكرة الحرية باعتبارها من اسمى الافكار التي اعتنقها الانسان في الالفية الماضية ومازال معتقدا في تعاليها باعتبارها تعبيرا عن إنسانية الانسان...

وعلينا أن نقر بان عديد القضايا التي خاض فيها «الفكر العربي» لسنوات طويلة لم تفصح عن دلالاتها الحقيقية الا عند اصطدامها بجدار سميك اسمه الواقع ، فاتضح حينئذ ان البون شاسع بين متطلبات الواقع وتعالي الفكر، فكان البحث عن الخلاص ضمن دوائر العنف والتناقضات العميقة والعناء الدائم..

وابتليت الأمة العربية بالداء الأصولي الذي نعتبره من اخطر ما تواجهه حضارتنا لان التناقض جلي بين النظرة الدينية للوجود والنظرة العلمية القائمة على نسبية الأشياء والتصورات .

وعلينا ان نقر ان تغليب الجانب السياسي على ماعداه من الجوانب الكفيلة بتثبيت مدنية المجتمع ساهم الى حد كبير في احداث الخلل وجعل الحرية كفكرة نبيلة فكرة «وهمية» ، كلما كان السعي نحو تجسيدها حثيثا الا وتم اجتثاثها من الأذهان وتعويضها بافكار بالية تؤرخ للماضي وتدافع عن تماديه في لحظتنا الراهنة ...

ان الدعوة الى اسقاط كل القيود التي تكبل الفكر الإبداعي دعوة للمستقبل بدونها يبقى المبدع رهينا للماضي، وهي ليست دعوة الاسير الذي يتجه الى حتفه بقدر ما هي صمام الامان الفعلي للرقي بالمجتمعات...

فمجال الكتابة هو مجال الرموز والقيم الجمالية والفنية المعبرة عن الذات في تحررها ورغم ايماني بانه من غير الممكن اسقاط كل القيود فان النزوع الى اسقاط جلها هو التعبير الجمالي عن حياتنا المعاصرة .

ان التراكم على صعيد الكتابة الحرة في مجالات الفلسفة والدين والفن والعلم هو الذي يدفع بالمجتمعات نحو الافضل ويحدث النقلة النوعية المطلوبة في كافة مجالات الابداع والمعرفة ...

من هنا يتحتم على المعنيين بمجال الكتابة من مبدعين ومثقفين وجامعيين وصحافيين ان يدركوا ان التهاون مع الكلمة تهاون مع انسانيتهم وعدم اعتراف من قبلهم بحقهم في المواطنة التي من ابجدياتها التعبير الحر غير المكبل بقيود..

وقد يقع التعلل باسباب خارجة عن مجال الكتابة للحفاظ على وضعية ما، وبالمقابل ترفع مقولات وهمية هي الاخرى من قبيل «سلطة المثقف» !

لهذا ولغيره نقول ان المثقف ليس في حاجة لان يكون سلطة حتى يقع الاعتراف به، هو في حاجة الى قلم حرّ وفكرة غير موؤودة تسري في الكيان دون قيود، هو في حاجة الى ان يكون حرا فيما يفكر فيه وان تكون الفضاءات التي تحتضن آراءه رحبة بما فيه الكفاية لان ذلك هو عنوان المدنية الفعلية .

الهوية في زمن العولمة

لعل أشد الأسئلة قلقا - التي ربما تحولت إلى كابوس مزعج تلك التي ترتبط الإجابة الواضحة عنها بمصير الفرد أو المجموعة التي ينتمي اليها.

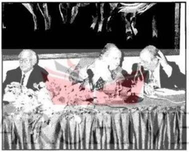
فعندما تبنت الإدارة الأمريكية منذ 1993 خطة إنمائية تقوم أساسا على الطريق السيارة للإعلام، نجد مقابل ذلك بلدانا عربية وغيرها فاقدة لأبسط مستلزمات التنمية. ومما لا شك فيه ان هذه الخطة الأمريكية العولمة الاتصال وخلق «مجتمع كوني» ما بعد الصناعي أساسه المعلومة والميديا والإنترنيت والمولتيميديا تتجه بدرجة أولى الى تعميم النموذج الأمريكي وما يصاحبه من ثقافة ومفاهيم ومضامين.

هذا النزوع الأحادي إلى «كونية» ما لم يكن محلّ إجماع بلدان المنظومة المتقدمة نفسها، إذ سعت عديد الدول الأوروبية والآسيوية إلى تكثيف مشاوراتها من أجل التصدي لهذا «المجتمع الاعلامي» الوافد الذي لا مفر منه ولا خيار لها في قبوله أو رفضه، نتيجة وتيرته السريعة والدينامية الهائلة التي خلقها على صعيد الاتصال والمعلومات حتى أصبحت «الإلكترونيات» همزة الوصل التي تربط الفرد بحداثة ما بعد الصناعة.

وقد فهم الإوروبيون عبر مؤسساتهم القائمة والفاعلة أن العولمة تقوم على المنافسة والمردودية ودخولهم في هذا التحدي سيمكنهم في المستقبل من تقليص حدة الأزمات الاجتماعية والاقتصادية.

بالمقابل وأمام هذا الوضع الأوروبي المتقدم، نجد أزمة العرب تتفاقم وما زالوا الى اليوم ومن خلال نخبهم يطرحون الاسئلة الإيديولوجية ولم يقدروا على فض إشكالات تعود إلى بدايات القرن. سوسيولوجيا المعرفة عندهم تقوم على الثنائيات من قبيل التأصيل والتحديث، الهوية والآخر، المثقف والسلطة.

لقد بقي الفكر العربي حبيس هذه الثنائيات وبقيت الذات العربية أسيرة «عروبتها» المتضخمة على حساب الزمن حتى بريق الأسئلة الخافت الذي نلحظه من حين إلى آخر يخفت لينكفىء على ذات الأسئلة في اجترار ممل.. لقد ظل الفكر العربي وبرحابة مفقودة يبحث طيلة عقود طويلة عن تحصين للذات أمام الوافد وظلت صورة الآخر فينا يحكمها الإيديولوجي على حساب المعرفي، حتى الحروب التي خاضها العرب كانت كلها على حساب المعرفة وتأبيد لأسطورة التحصين أو التأصيل المملة وكأن الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا.



فما هي مشروعية الحديث عن الهوية في زمن العولمة ؟

للإجابة عن هذا السؤال / الاشكال وجّه اتحاد الكتاب دعوة لعدد من الكتّاب والمفكرين العرب الذين لبّوا الدعوة مشكورين ومنهم الأساتذة : هشام جعيط الذي ترأس الجلسة الأولى، فتحي التريكي، بشير القمري (المغرب)، محمود أمين العالم (مصر)، عبد الجليل بوقرة، محمد الغزي، عثمان بن طالب، الميداني بن صالح، حسين فنطر...

وقد افتتح أشغال الندوة الاستاذ عياض الودرني مستشار برئاسة الجمهورية واختتمها الاستاذ عبد الباقي الهرماسي وزير الثقافة.

منسق أشغال الندوة
رضا الملولي

نحو عولمة الإدماج لا الإقصاء *



عبد الباقي الهرماسي**

من بين الرهانات المطروحة اليوم على المجتمعات رهان : «الهويّة والعولمة» فهو موضوع شامل وعميق، متداخلة عناصره، ممتدّة نحو مسائل أخرى قد تبدو، لأوّل وهلة، غريبة عنه، ولكنها في الأصل، من أهم عناصره. فالتداخل المتسارع للاقتصاديات، والزحف المكثف للوسائل الاتصالية، وظهور الطرق السيارة للمعلومات، غمرت جميع البلدان وسط محيط متعدّد الثقافات، وفي الوقت الذي يخيّل إلينا أن العالم يتجه نحو التوحّد، تبرز بوضوح العديد من اختلافاته القومية، والاتنية، والدينية والعنصرية، وتطفو على سطحه مقولة «الصّدام» تبرّرها نظرية ثنائية متضاربة جملة وتفصيلا : رؤية شمولية، وقيم عقلانية، وحقوق إنسانية ومرجعية ثقافية متحرّرة، من جهة، وخصوصيات رجعية، وظلامية جديدة، وهيمنة الحقيقة الواحدة والمطلقة من جهة أخرى. وإن هذا الوضع المتضارب من شأنه أن يعرقل التوجه نحو عالم تسوده المبادىء الإنسانية الرفيعة، ويجعل الأفراد في تردّد بين القيم المرجعيّة والعادات الإنتمائيّة، وترمي بهم في متاهات الضياع، آفات التمزّق. إن كان الرأي السائد يقرّ بأن العولمة مرتبطة أساسا بمنطق السوق وآلياته، وإنها لم تتوصل إلى إدماج بقية الميادين الحيوية الأخرى وبنفس الدرجة من الأهميّة، فإنّ الضرورة المعرفية تحتّم معالجة التأثيرات الثقافية لهذه العولمة، ومدى قدرة الثقافة على التأقلم مع أنماطها الجديدة، وكيفية ردود فعل الثقافات المحلية. ولقد تعدّدت في هذا السياق المقولات واختلفت أشكال ومضامين الخطاب المطروح طبقا لاتجاهات وغايات واضعيه، وإذا ما حاولنا الوقوف عند أهم الطروحات، نجدها ترتكز أساسا على خطابين إثنين، الأوّل سابق للثاني نسبيّا، وصادر عن المؤسسات المالية والاقتصادية العالمية الكبرى، ويحاول الاقناع بأن النجاح الاقتصادي وما يسبقه من نقلة تمهيدية، لا يمرّ عبر التأقلم مع قيم الثقافة المحلية، بل من خلال تجاوزها والغائها ووضعها بين قوسين، هامشا لا أهمية له ولا جدوى. فالثقافة، من هذا المنظور الاقصائي، هي حاجز أمام الانطلاقة التنموية، تعرقلها وتبطىء مسارها، لذلك يدعو أصحاب هذا الخطاب المجتمعات الى التخلي عن قيمها الثقافية الخصوصية، وتعويضها بأخرى مستمدة من محيط غير محيطها، بدعوى اتباع النموذج الناجح، كما يطالبها بتطبيق نمط تنموي محدّد أكد فاعليته وآخر تقليعاته اتباع نموذج ببلدان جنوب شرق آسيا الزاحفة اقتصاديا، ويقترح تبعا لذلك، أن تصبح الدول النامية : «دول الحدّ الأدنى» فتتخلى عن بعض مشمولاتها وتذوب وسط هيكلة

* العنوان من وضع التّحرير

** عبد الباقي الهرماسي، استاذ علم الإجتماع بالجامعة التّونسيّة، وزير الثّقافة

اقليمية وتحاول أن تغذي السوق العالمية بصادراتها في حين أن الواقع يؤكد خلاف ذلك، فالبلدان الزاحفة حاليا ككوريا الجنوبية وتايوان وسنغفورة لم تتخلّ عن النمط الموجّه في اقتصادها، وأدارت الظهر، كما يقولون، لمحيطها الجغرافي، وسعت أساسا الى تدعيم أسواقها الداخلية واجراء اصلاحات اجتماعية كبرى قبل أن تنطلق لغزو الأسواق الخارجية.

أما الخطاب الثاني فقد تبلورت عناصره بعد سقوط حائط برلين وانهيار الشيوعية واندلاع حرب الخليج، وهو خطاب جاء معلنا عن «حرب الثقافات» و «صدام الحضارات»، جاعلا من الأفراد والجماعات سجناء هوياتهم الثقافية، ومن التناقض الذي يصل إلى حدّ العداء والمواجهة أساس الحضارات، وهو خطاب يفنّده التاريخ وتلغيه الحقائق، إذ من غير المعقول تصوّر الحضارات تنمو وتتطوّر في عزله ودون حوار خصب فيما بينها، فالحضارة الإسلامية أثرت مضامينها وحققت انطلاقتها وشموليتها بتلاقحها مع الحضارات الأخرى السابقة والمعاصرة لها، كالحضارات الفارسية والبيزنطية والرومانية وغيرها، كما أن حضارة الغرب استفادت كثيرا من الحضارة العربية الاسلامية وأخذت عنها ما وفّر لها مستلزمات التطوّر والنهوض.

فهذه النظرية تحمل مفارقة غريبة، إذ هي تربط بين ضرورة العولمة الاقتصادية، وحتميّة صدام الحضارات، وما ينجرّ عنه من ردود فعل حمائية، كالغزو والهيمنة من جهة والتمركز المعكوس من جهة أخرى. فهو منطق لعولمة تقصي عوض أن تدمج، وتفرّق عوض أن توحّد، وتقوّض عوض أن تبني. فيصبح الانسان المعاصر، تحت تأثير الصدمات المتتالية التي أتت على المراجع التقليدية فنسفتها، يعتقد أن ما يحدث خارج محيطه الخارجي، هو شرّ لا بدّ من اتقائه، ويجب توفير كل مستلزمات الاعداد لمواجهته، فينجرّ عن ذلك ما يمكن تسميته «بالحمائية الوهمية» التي عادة ما تختفي وراءها الحركات والمواقف الأصولية في حين ان المناعة الحقيقية تتجسّم عبر التفتّح على الآخر والتفاعل معه من خلال جدلية الأخذ والعطاء والإضافة المشتركة للحضارة الانسانية، ولقد أكّد ذلك سيادة رئيس الجمهورية زين العابدين بن علي في اليوم الوطني للثقافة بقوله : «إنّ الثقافة التي تبقى سجينة حدودها ولا تحلّق في الآفاق الكونية ثقافة قاصرة وهشّة. كما أنّ الانطواء بدعوى حماية الذات والخوف من الذوبان يدمّر مقوّمات الحيوية والبقاء. أمّا مناعة الثقافات فتكمن في قدرتها على تجاوز المحليّة إلى الاشعاع على الفضاءات العالمية والتفاعل مع مكوّناتها».

إنّ هذين الخطابين، يجرّدان «العولمة» من أبعادها الشمولية والانسانية، ويجعلانها سجينة منطق اقتصادي خاضع لآليات السوق، غير عابىء بالقيم المشتركة، والاختلاف المثري، والتكامل الممهّد للسّلم العالمي. لذلك لا بدّ من إشاعة رؤية جديدة «للعولمة» ترمي بالمنطق «السوقي» ونزعة «الحمائية الوهمية» عرض الحائط، تمنع الصراع الأعمى بين الثقافات، وتضع حدّا لتمزّق المجتمعات، وتقلّص من الفوارق بين الشعوب المحظوظة والمندمجة، والأخرى المحرومة والمقصيّة. وهذا المسعى يتطلّب سياسات جديدة قادرة على مواكبة التحولات العالمية والتأقلم مع مستجداتها، وتأهيل

مؤسسات مجتمعاتها ومواردها البشريّة. فبعد نهاية الحرب الباردة وزوال الاستقطاب التقليدي بين معسكرين تقاسما النفوذ، تشكّل نظام عالمي جديد لا بقاء فيه إلاّ للأقدر والأجدر والأكثر وعيا بمتطلبات المرحلة، يلعب فيه الاندماج الاقليمي دورا أساسيا، إذ غدت الدول غير قادرة على رفع التحديات خارج نسق التعاون والشراكة مع محيطها. فالولايات المتحدة الأمريكية حريصة على إعطاء الأولوية في تعاملها مع فضائها الجغرافي الأقرب، ككندا والمكسيك وبقية بلدان أمريكا اللاتينية وجنوب أسيا، وتسعى روسيا الى إيجاد فضاء لها تؤثر فيه وتكثّف التعامل معه، خاصة في أوروبا الشرقية وبعض البلدان الآسيوية المتاخمة لها، وإن كانت أوروبا قد اهتدت الى طريقها بالعمل على تجسيم وحدتها وتوسيع دائرة علاقاتها الأساسية مع أوروبا الشرقية وبلدان جنوب المتوسط، فإن أسيا، رغم النجاح الاقتصادي الهائل الذي حققته بعض بلدان جنوبها الشرقي، ما زالت تبحث عن هويتها السياسية والاستراتيجية.ويبقى التساؤل الذي يخامرنا جميعا مطروحا : أين العالم العربي في كل هذه التحوّلات ؟ !

للإجابة، نؤكد أن حلولا عديدة تمّ طرحها، واختيارات متنوّعة دخل بعضها طور التجسيم وإن ما زال السعي إلى استكمالها النهائي متواصل، كمجلس التعلون الخليجي واتحاد المغرب العربي، ولقد راهنت بلادنا من موقع إيمانها بدقة الوضع العالمي الجديد وأهمية التضامن العربي لمواجهة التحديات، على التعاون العربي المشترك، في إطار شامل أو إقليمي، وساهمت بجدية وفاعلية في إرساء اتحاد المغرب العربي وبعث العديد من مؤسساته والمحافظة على ما تحقق من مكاسب ومزيد دعمها، دون أن تغفل عن المكوّنات الأخرى لمحيطها الجغرافي والطبيعي كالانتماء المتوسطي والافريقي، فأبرمت اتفاقية شراكة مع المجموعة الأوروبية، ودعمت علاقاتها مع العديد من البلدان الافريقية، وشهدت منظمة الوحدة الافريقية في ظلّ الرئاسة التونسية دفعا وحدويا لم تشهده من قبل.

إنّ العولمة، والهويّة لا يجب أن تحتضنهما دائرة الصراع، بل قدرهما التكامل، فاختلاف الهويّات هو أساس العولمة، وبقدر ما تكون هويات الشعوب مدعّمة ومرتبطة بمرجعياتها الثقافية، تكون العولمة أكثر خصوبة ونفعا. فالإثراء المشترك من منطلق الخصوصية، من شأنه أن يعطي لمفهوم العولمة بعده الإنساني العميق. وإن بلادنا التي راهنت على قدرات أبنائها وثراء رصيدها لاحتلال موقع فاعل في الساحة العالمية، والانخراط في مسيرة العصر، بادرت بتدعيم هويتها وتثبيت عناصر انتمائها، وإثراء خصوصياتها، وجعلت من الثقافة الأداة المثلى لتحقيق هذه الغاية وشدّ الانسان التونسي الى مرجعيته الأساسية، وتجسيم تواصله مع فترات النور في تاريخه، بغرض تهيئته سلوكيّا ونفسانيا وحضاريا لاقتحام الواقع الجديد بكلّ ضمانات النجاح، وإنّ الاجراءات العديدة التي اتخذها الرئيس زين العابدين بن علي لفائدة الثقافة ومبدعيها منذ فجر التغيير، وآخرها وليس آخرا مضاعفة ميزانية وزارة الثقافة مرتين لتصبح واحدا بالمائة من ميزانية الدولة، وهو إجراء تاريخي يؤكّد الأهمية البالغة التي توليها بلادنا للإبداع باعتباره الأداة المثلى لاقتحام العولمة والحضور الفاعل في سياقها.

العولمة ... وخيارات المستقبل



محمود أمين العالم*

ما يزال الغموض أو الالتباس أو اختلاف الدلالات يكتنف مفهوم العولمة في تناوله وتداوله بين العديد من العلماء والمفكرين والمثقفين في ساحة الفكر العربي المعاصر. ولعلنا نجد هذا الأمر نفسه ـ بمستويات مختلفة ـ في ساحة الفكر الإنساني المعاصر عامة. وهو أمر طبيعي في لحظة ميلاد أي مفهوم جديد، أو حتى مجرد صياغة مصطلح جديد. والعولمة ـ بغير شك ـ مصطلح جديد، يعبر عن مفهوم جديد كذلك، وإن لم يكن مفهوما جديدا كل الجدّة، ذلك أنه لا يعبر ـ في تقديري ـ عن قطيعة معرفية مطلقة عما سبقه من مفاهيم في مجاله المعرفي، وإنما عن تطور مفهومي متوافق مع تطور موضوعي، كما سوف نفصّل بعد ذلك.

على أن هذا الغموض أو الالتباس أو الاختلاف في الدلالة، قد لا يرجع فحسب إلى جدّة العولمة ـ مصطلحا ومفهوما ـ وإنما هو نتيجة كذلك لاختلاف الرؤى والمواقف وتنوع المناهج المعرفية والسلوكية إزاء المتغيرات الشاملة التي تخلّقت وما تزال تتخلق تخلّقا موضوعيا في بنية العلاقات والمفاهيم والقيم والصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية، القومية منها والدولية، طوال السنوات الخمسين ـ أو العشرين خاصة ـ الماضية. كما أنه نتيجة لطبيعة التعامل والتفاعل ـ إيجابا أو سلبًا ـ مع مكتشفات الثورة العلمية الثالثة في مجالات المعلوماتية والاتصالية والبيولوجية، وما أفضت إليه هذه الثورة من منجزات تكنولوجية باهرة لا تتوقف أبدا عن التغيير والتطوير الخلاّق للعديد من المعطيات الموضوعية والرؤى الثقافية السائدة. ولهذا أصبحت العولمة ذات دلالة إيديولوجية تختلف باختلاف الرؤى والمواقف إزاء الأوضاع الثقافية والقومية والدولية، كما تختلف بمدى الاستيعاب المعرفي لهذه الثورة العلمية ولطبيعة التعامل المنهجي والعملي مع منجزاتها التكنولوجية والتوظيف المجتمعي والإنساني لها.

هذا ـ في تقديري ـ هو مصدر الغموض والالتباس واختلال الدلالات في مصطلحها ومفهومها.

على أن العولمة ـ رغم اختلاف دلالاتها الإيديولوجية ـ باختلاف الرؤى والمواقف منها ـ ظاهرة موضوعية تاريخية وليست مجرد إيديولوجيا ذات دلالات مختلفة. وهنا لا بد أن نميّز ـ باديء ذي بدء ـ بين العولمة والعلاقات الدولية والعالمية فما أكثر ما يتم الخلط بينها.

فالعلاقات الدولية ـ كما يدل عليها اسمها ـ هي علاقات من التعامل بين الدول المختلفة سواء في إطار علاقات ديبلوماسية أو تجارية أو عسكرية أو تحالفية أو ثقافية أو سيطرة إلى غير ذلك. وتختلف هذه العلاقات باختلاف

* كاتب ومفكر مصري تقدّمي ، يصدر مجلة قضايا فكرية والمشرف العام على مجلة الفلسفة والعصر التي صدر منها العدد الأوّل في اكتوبر ٩٩.

طبيعة العلاقة ومداها وعمقها. ولكنها لا تتخذ شكلا نسقيا ثابتا شاملا. وسنجد تجليات لهذه العلاقات طوال التاريخ القديم والحديث بمستويات وأشكال مختلفة.

أما العالمية فهي صفة هذه العلاقات عندما لا تقتصر على علاقة ثنائية أو أكثر وإنما تشكل نسقا من العلاقات بين دول العالم أو معظمها في مرحلة من مراحل التاريخ عبر مساحة ممتدة نسبيا مكانيا وزمنيا. ولقد تجلت هذه العالمية بشكل نسبي في بعض الحروب المحدودة بحدود العالم القديم، كما تجلت في بعض الحملات العسكرية والاستيطانية طوال القرن التاسع عشر، ولكن لعل الحربين العالميتين الأولى والثانية في عصرنا الراهن أن تكون من أكثر أشكال هذه العالمية توسعا نسبيا. كما تتجلى وتجلت هذه العالمية كذلك في العديد من الشركات المتعددة القومية والمعاهدات الدولية التجارية والجمركية والمرورية والسياسية والقانونية والثقافية والأمنية إلى غير ذلك. ولعل تشكيل عصبة الأمم عقب الحرب العالمية الأولى ثم هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها المختلفة عقب الحرب العالمية الثانية أن تكون من أبرز أشكال هذه العالمية وأشدها توسعا وشمولا جغرافيا وسياسيا، والتي كانت نتيجة للتحالف العالمي العملي بين النظامين الايديولوجيين المتعارضين الاشتراكي والرأسمالي في الحرب العالمية الثانية وانتصارهما على العدوانية والتوسعية النازية. ثم كانت الحرب العالمية الباردة التي اندلعت بين هذين النظامين عقب نهاية الحرب العالمية الثانية تجليا آخر لنسق ملتبس آخر من هذه العلاقات العالمية يقوم على التعاون المشترك والصراع الحاد في الوقت نفسه داخل إطار مشروعية دولية فرضها التوازن النسبي العسكري والذرّي بين هذين النظامين.

على أنه مع الثورة العلمية الثالثة - كما سبق أن ذكرنا - في مجالي المعلوماتية والاتصالية خاصة - ومع فشل التجربة التنموية الاشتراكية السوفياتية وتفكك المنظومة الاشتراكية، أخذت العلاقات الدولية تنتقل انتقالا حاسما من حالة العالمية إلى حالة العولمة. ولم يكن انتقالا مفاجئا، بل كان انتقالا موضوعيا متصاعدا من حالة القوة إلى حالة الفعل على حد التعبير الارسططالي، أي من حالة الكمون والإمكان إلى التخلّق والتحقق والاكتمال.

العولمة وأنماط الإنتاج

ولهذا فالعولمة ظاهرة موضوعية تاريخية حديثة تجاوزت دلالتها حدود العلاقات الدولية أو العالمية وتخلّقت بداياتها الأولى في رحم الأنظمة الإقطاعية في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي في نمط إنتاجي محدد جديد مختلف تماما عن الأنماط الإنتاجية السابقة هو نمط الإنتاج الرأسمالي.

وعندما نتكلم عن نمط إنتاجي، فنحن لا نقصد - كما قد يتصور البعض - أنه يقتصر على طابع اقتصادي سائد فحسب. ذلك أن مفهوم نمط الانتاج يعبر عن مركب موحّد من أبعاد ثلاثة متداخلة متفاعلة هي البعد السياسي والاقتصادي والثقافي، وبرغم أن البعد الاقتصادي هو البعد الأساسي الحاكم عامة في النهاية دون إغفال فاعلية البعدين الأخرين، السياسي والثقافي، فإن أحد هذين البعدين قد يكون عاملا حاسما حاكما في ظروف وشروط تاريخية ومجتمعية معينة.

ويتميز نمط الانتاج الرأسمالي بوجه خاص بطبيعته التنافسية والتوسعية والتركيز الذي يفضي إلى الاحتكار - دون أن يلغى الطبيعة التنافسية - سعيا وراء تعظيم الربح والسيطرة، موظفا أبعـاده الثلاثة - المشار إليها - بحسب

الظروف المختلفة.

ولقد تخلّق هذا النمط الرأسمالي - كما ذكرنا - في أوروبا وأخذ يتوسع ويتنامى داخلها، مطوّرا ومبدعا أشكالا جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتشكيلات القومية، فضلا عن المنجزات العلمية والتكنولوجية والمفاهيم الفكرية والثقافية والقيم الاخلاقية والجمالية. وأخذ يتوسع ويتنامى كذلك خارج القارة الأوروبية متسلحا بمختلف أساليب ووسائل التدخل والغزو، والسيطرة العسكرية والسياسية والتجارية والثقافية وبها جميعا، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وأصبح هذا النمط الرأسمالي يمتد اليوم إلى كل أرجاء الأرض(1) وإن تفاوت مستوى تحققه من مجتمع إلى آخر بين من أسهموا ويسهمون في إنتاج هذا النمط وإعادة إنتاجه وتطويره والامتداد به وتعميمه باستمرار، وبين من يسهمون إسهاما هامشيا في هذا الانتاج، وبين من يغلب على علاقتهم بهذا النمط طابع التبعية والاستهلاك.

وهكذا أصبح هذا النمط الرأسمالي المعمّم عالميا يمثّل بمستوياته المختلفة ما يمكن أن نسميه موضوعيا - بصرف النظر عن أحكام القيمة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. إنها تحقق موضوعي لوحدة إنسانية شاملة لأول مرة في التاريخ ذات نمط انتاجي محدد سائد على اختلاف مستوياته. ولهذا فإن هذه الحضارة الرأسمالية التي أصبحت معممة عالميا لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلاّ من حيث نشأتها الأولى، وإنما هي برغم هذه النشأة واستمرار غلبة المركزية الأوروبية عليها حضارة رأسمالية عالمية. إنها امتداد متطور لنمط الإنتاج الرأسمالي منذ القرن السادس عشر حتى الثمانينات من هذا القرن العشرين. ففي هذه الثمانينات أخذ هذا النمط الرأسمالي ينتقل نقلة كيفية من حالة العالمية التي كانت تتمثل في التوسع والإحتكار و التركيز في أشكال متنامية مختلة من الكارتيلات و السنديكات و الترستات أي الإحتكارات الكبرى داخل المجال القومي الواحد ثم بين احتكارات متعددة القومية إلى الحالة التي نصفها بالعولمة، التي تتمثل في هيكلة العالم كله و قولبته داخل نمط الإنتاج الرأسمالى بمستوى أو بآخر. و يتجلى هذا في السيادة العالمية للإحتكارات الرأسمالية الكبرى متعددة القومية التى أصبحت لها قوانينها الذاتية ومؤسساتها الخاصة غير المحكومة بشكل مباشر من دولها القومية، وإن لم تكن منفصلة أو معزولة عنها تماما. وقد تحققت هذه العولمة نتيجة لثلاثة عوامل موضوعية أساسية : أولها الطبيعة التوسعية التنافسية ذات التوجه الاحتكاري المتنامي لنمط الانتاج الرأسمالي نفسه.

والعامل الثاني هو فشل التجربة الاشتراكية السوفييتية وتفكيك المنظومة الاشتراكية العالمية التي كانت تشكل قطبا عالميا مناقضا للقطب الرأسمالي العالمي في الحرب الباردة التي كانت دائرة بين هذين القطبين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد أفضى هذا العامل الثاني إلى إضعاف حركة التحرر الوطني في بلدان الجنوب أو العالم الثالث عامة، التي كانت تستند سياسيا وتنمويا وتسليحيا على القطب الاشتراكي بمستوى أو بآخر، كما كانت تسانده موضوعيا في الوقت نفسه في معركته مع القطب الرأسمالي بكتلتها التي كانت تسمى بكتلة عدم الانحياز أو مجموعة باندونج والتي كانت في جوهرها

جبهة معادية للإمبريالية. أما العامل الثالث فهي الثورة العلمية الثالثة التي أخذت تتنامى منذ الحرب العالمية الثانية وتحقق وما تزال تواصل تحقيق منجزات تكنولوجية باهرة في مجالي الاتصالات والمعلومات التي تكاد اليوم تزيل حدود المسافات المكانية والزمنية وتضاعف مضاعفة شبه إعجازية من قوى الانتاج وتفجّر طاقات وإمكانات واكتشافات معرفية ثورية وتغييرية لا حدود لها.

ولقد أسهمت هذه العوامل الثلاثة لا في التعجيل بالتوسع والهيكلة الرأسمالية عالميا فحسب، بل في تعميق النمط الرأسمالي نفسه وتجذيره موضوعيا وتحقيق سيادته وسيطرته عالميا بأبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية.

وهكذا خرج المشروع الرأسمالي من سوقه القومية لا كمنطلق إلى أسواق العالم ليعود بعد ذلك إلى سوقه القومية بحصيلة مكتسباته من مواد أولية وعوائد تجارية ومضاربات بنكية وفوائض قيم استغلالية إلى غير ذلك، وإنما أصبح العالم كله سوقا واحدة يتحرك فيها المشروع الرأسمالي أو المشروعات الرأسمالية متعدية أو عابرة القوميات، تنتج وتوزع عناصر إنتاجها، وتتاجر وتضارب وتقيم بنوكها الدولية الخاصة وأدواتها التبادلية والتعاملية والأمنية والمعرفية والإعلامية والثقافية والبحثية والعلمية، وتوجه الأفكار والقيم وتصوغ السياسات والتشريعات والاستراتيجيات والهيئات الدولية توسيعا لدائرة احتكاراتها وسيطرتها وتعظيما لأرباحها، خارج السيطرة المباشرة لدولها القومية، بل توظيفها لخدمة مصالحها.

ومنذ أكثر من مائة وخمسين عاما كاد كارل ماركس وفردريك إنجلز أن يرسما بدقة معالم هذه الصورة من العولمة التي نعايشها نحن اليوم في نهاية القرن العشرين ! في بيانهما «الشيوعي» الصادر عام1848 نقرأ الفقرات التالية: «تكتسح (2) البورجوازية - مدفوعة بحاجتها إلى أسواق أبدا جديدة للأرض بأسرها. فلا بد لها من أن تعشش في كل مكان وأن تستغل في كل مكان، وأن تقيم العلاقات في كل مكان ..... أعطت البورجوازية باستغلالها للسوق العالمية طابعا عالميا لانتاج جميع البلدان وإستهلاكها. ورغم أسى الرجعيين العميق، انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القومية. فالصناعات القومية القديمة دمّرت، ويلحق بها يوميا مزيد من الدمار. وحلّت محلّها صناعات جديدة أصبح تبنّيها من جميع الأمم المتحضرة مسألة حياة أو موت، ولم تعد هذه الصناعات تستخدم المواد الأولية المحلية بل مواد أولية آتية من أكثر المناطق بُعدا، وتستهلك منتوجاتها لا داخل البلد بل في جميع أنحاء العالم ..... وعلى أنقاض الإنعزال القطري والقومي القديم، القائم على الاكتفاء الذاتي، تنمو تجارة عالمية وتبعية متبادلة بين جميع الأمم. وما هو صحيح بصدد الإنتاج المادي لا يقل صحة بخصوص الإنتاج الفكري ..... بالاتقان السريع لأدوات الإنتاج وبالتحسين الدائم لوسائل المواصلات تجرّ البورجوازية إلى تيار الحضارة حتى أشدّ الأمم همجية. أما رخص منتوجاتها فيظل المدفعية الثقيلة التي تشن هجوما عنيفا على جميع الأسوار الصينية، وبها ترغم على الاستسلام أشدّ الهمج مراسا في عداء الأجانب. وتقود قسرا جميع الأمم، تحت طائلة الهلاك، إلى تبني نمط انتاج البورجوازية، وترغمها، مهما أبت، على إدخال

الحضارة المزعومة إليها أو قل ترغمها على أن تصبح بورجوازية. وباختصار فهي تخلق عالما على صورتها ..... مثلما أخضعت الريف للمدينة والبلدان الهمجية وشبه الهمجية للبلدان المتحضرة،.. طوّعتْ الشعوب الفلاحية للشعوب البورجوازية والشرق للغرب».

ومنذ أكثر من ثمانين عاما أي عام1917 صدر كتاب «الأمبريالية أحْدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» لفلاديمير إيليتش لينين الذي يشخّص فيه سمات الرأسمالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين، فيتكشّف صدقية ما تنبّأ «البيان الشيوعي». فالتنافس الرأسمالي أخذ يتحول إلى إشكال من التركيز الاحتكاري في مجال الإنتاج والتسويق والبنوك، وتبرز ظاهرة الرأسمالية المالية دون أن تلغى هذه الظاهرة الاحتكارية والمالية، الطبيعة التنافسية لرأس المال بل تضاعفها وتفاقمها، سواء داخل البلد الواحد أو خارجها وذلك بالتوسع والتنافس على المستوى العالمي بين الاحتكارات القومية المختلفة، مع ازدياد التركيز وتشكيل احتكارات أكبر فيما بينها متعددة الأصول القومية، ثم لا تلبث فيما بعد أن تتشكل منها احتكارات أكبر متخطية للحدود القومية(3) نفسها. ويطلق لينين على هذه الاحتكارات اسم الامبريالية. فالامبريالية عنده هي الرأسمالية في مرحلة الاحتكار وهو يحددها في سمات أساسية :

. تركيز الانتاج والرأسمال تركيزا يفضي الى نشأة الاحتكارات.

. تصدير رأس المال إلى جانب تصدير البضائع.

. تشكيل اتحادات رأسمالية احتكارية عالمية تقتسم العالم فيما بينها.

هذه سمات الإمبريالية التي يعتبرها لينين «أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية(4).

في ضوء هذا، وتأسيسا على ما سبق أن عرضنا له من تحول كيفي لنمط الانتاج الرأسمالي في السنوات العشرين الأخيرة إلى ما أسميناه بالعولمة، هل من الجائز أن نعتبر هذه العولمة هي «أحدث (أو أعلى) مراحل الإمبريالية ؟ !

الواقع أننا نجد هذا التساؤل بشكل مبكر في كتاب «الأمبريالية أحْدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» على لسان كاوتسكي وإن يكن بدلالة مختلفة إذ يقول «من وجهة النظر الاقتصادية الصرف، ليس من المستحيل أن تختار الرأسمالية مرحلة جديدة أخرى تشمل فيها سياسة الكارتيلات السياسة الخارجية، هي مرحلة «الإمبريالية العليا» أي مرحلة «ما فوق الامبريالية»، مرحلة اتحاد الدول الامبريالية في العالم بأسره، لا الصراع فيما بينها، مرحلة انتهاء الحروب في نظام الرأسمالية، مرحلة «استثمار مشترك للعالم من قِبَلِ الرأسمال المتحد في النطاق العالمي (5) ويقول في موضع آخر «هل يمكن أن تُزاح السياسة الامبريالية الراهنة بسياسة جديدة» سياسة «الإمبريالية العليا» Ultra-imperialisme التي تحل محلّ الصراع بين الرساميل المالية الوطنية، استثمار العالم كلّه بصورة مشتركة من قِبَل رأسمال مالي عالمي موحّد ؟ ان مثل هذه المرحلة الجديدة في الرأسمالية أمر معقول على كل حال. وهل يمكن تحقيقها ؟ لا توجد بعد الممهدات لحل هذه المسألة». ويتهم لينين كاوتسكي بأنه بنظرية «المبريالية العليا» أو «ما فوق الامبريالية» هذه إنما يسعى لطمس بل إلغاء التناقضات داخل الرأسمالية

ذاتها. ويتساءل: «هل هناك على صعيد الرأسمالية وسيلة أخرى غير الحرب لتسوية عدم التناسب بين تطور القوى المنتجة وتراكم رأس المال من جهة واقتسام الرأسمال المالي للمستعمرات و «مناطق النفوذ»(6) من الجهة الأخرى ؟ ويؤكد «لا يستطيع الاحتكار في نظام الرأسمالية أن يزيل المزاحمة من السوق العالمية بصورة نهائية ولبرهة (7) طويلة» ويقول «إن الامبريالية هي عهد الرأسمال المالي والاحتكارات التي تحمل في كل مكان النزعة إلى السيطرة لا إلى الحرية. ونتائج هذه النزعة هي الرجعية على طول الخطّ في ظل جميع النظم السياسية، وتفاقم التناقضات لأقصى حد ... يشتد بوجه خاص، كذلك الظلم القومي والميل الى الالحاق أي اعتداء على الاستقلال الوطني (ذلك لأن الإلحاق ليس الا الإعتداء على حق الأمم في تقرير مصيرها(8).

على أننا عندما نتساءل حول ما إذا كان من الجائز أن نعتبر العولمة في الأوضاع الرأسمالية الراهنة هي «أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية» لا نقصد ما قصده كاوتسكي من طمس التناقضات والصراعات بين الاحتكارات الرأسمالية الكبرى، ونهاية الحروب فيما بينها، في مرحلة «الامبريالية العليا»، وإنما قصدنا استمرار الإمبريالية مع تفاقم تركيزها وتناقضاتها وصراعاتها في مرحلة العولمة نفسها بل ونتيجة لها كذلك، مما قد يجيز لنا أن نعتبر العولمة هي «أحدث (أو أعلى) مرحلة للامبريالية». إنه مجرد تساؤل في رحلتنا إلى مفهوم العولمة.

أطروحات حول العولمة

ولهذا نعود إلى قراءة مفهوم العولمة عند بعض المفكرين العرب المعاصرين لها ولنا، فما أكثر هذه القراءات اتفاقا واختلافا فيما بينها. ونبدأ بكتاب عميق رائد في هذا الموضوع برغم تجاهله غير اللائق في الحوار الدائر اليوم في فكرنا العربي حول العولمة. إنه كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» للمفكر والمناضل الفقيد الدكتور فؤاد مرسي. لقد صدر هذا الكتاب في مارس1990. وظاهرة العولمة قد أخذت تبرز من قبل أن تصاغ تسميتها هذه. وإن كان فؤاد مرسي أطلق على الشركات المتخطية للقومية اسم المشروع الكوني ترجمة لعنوان كتاب بارنت وموللر الذي يعرفانه بأنه «أول مؤسسة في تاريخ البشرية، مكرسه للتخطيط المركزي على نطاق العالم»، يرى فؤاد مرسي في مقدمة كتابه «أن الرأسمالية تمر اليوم في مرحلة جديدة من مراحل تطورها. فإذا كانت قد مرت من قبل بمرحلة الرأسمالية التجارية، ثم الصناعية فالاحتكار والمالية فانها تمر اليوم بمرحلة ما بعد الصناعة(10). ولا يقصد بهذا أن الرأسمالية قد تخلت عن التجارة أو الصناعة أو المال، وإنما يقصد أن الرأسمالية المعاصرة قد تجاوزت ذلك كله إلى مرحلة أرقى من تطور قوى الإنتاج استنادا إلى العلم والتكنولوجيا. ولهذا يرى أن الصراع العالمي اليوم يجري حول العلم والتكنولوجيا(11). فهي إذن رأسمالية ما بعد الصناعة. ولهذا يكاد فؤاد مرسي يجعل من الثورة العلمية والتكنولوجية أساس هذه المرحلة الجديدة من الرأسمالية، وإن كان يؤكد في الوقت نفسه «استمرار النظام الإنتاجي للرأسمالية القائم على الملكية الخاصة لرأس المال، واستمرار مشاكلها الداخلية التي تتكرر وتعيد إنتاج نفسها وإن يكن على نحو جديد و «مغاير بشدة». حقا، ان التطور العلمي والتكنولوجي. كما

يقول - كان دائما وراء المراحل المختلفة لتطور الرأسمالية، «الا أن الثورة العلمية الجديدة تعدّ نقلة كبيرة كيفية»(12). ولهذا يكرس فؤاد مرسي الباب الأول من كتابه لهذه الثورة العلمية التكنولوجية التي بدونها - كما يقول - لا يمكن فهم الرأسمالية المعاصرة.. إذ أنّ الدلالة الحقيقية لهذه الثورة أنها ثورة شاملة في قوى الانتاج بما يحقق لها انتاج البنية الطبيعية نفسها صناعيا» (13). ثم يكرس الباب الثاني لظاهرة ثانية في رأسمالية ما بعد الصناعة هي ظاهرة التدويل ولهذا يجعل عنوان هذا الباب «رأسمالية متخطية القوميات». «فلم تعد الحدود القومية كافية في عصرنا الراهن لتوفير القاعدة التي تسمح بنمو القوى الانتاجية نموا مطردا» ولا سبيل إلى تنميتها إلا في إطار دولي، وذلك بغير شك بتأثير الثورة العلمية التكنولوجية»(14).

ولهذا تبدو الشركات متعددة القوميات فالشركات متخطية القوميات وخاصة الأخيرة القوة التي تلعب الدور القيادي في عملية التدويل الراهنة بالفعل «أصبح المشروع المتخطي للقوميات هو الوحدة الأساسية في إعادة هيكلة الاقتصاد الرأسمالي المعاصر وهو القوة المحركة للتدويل والمستفيد الأول منه»(15).

على أن هذه المشروعات المتخطيّة للقوميات، وإن استندت إلى دولتها القومية في البداية لقيام وتوسيع مشروعاتها، بل عملت الدول القومية احيانا بفضل استثماراتها ونفقاتها على تطوير بل خلق هذه المشروعات الاحتكارية خلقا ويذكر فؤاد مرسي أمثلة على ذلك، فإن هذه المشروعات تبحث بجدية عن استقلالها الذاتي في مواجهة الدولة... ولا يحول ذلك - كما يقول - دون هرولتها للحصول على العقود الحكومية والإعانات التي تقررها الدولة والمزايا والامتيازات المالية والضرائبية والاستخدام الفوري للتكنولوجيا الجديدة التي تتوصل اليها البحوث التي تمولها الحكومة(16). على أنه يستدرك بعد ذلك قائلا «إن هذه المشروعات تمثل في النهاية تحديا لشكل الدولة القومية كتنظيم سياسي للمجتمع الرأسمالي. وتدخل من ثم في تناقض موضوعي معها يطرح على المستقبل إشكالية واجبة الحل»(17) وهنا يشير فؤاد مرسي إشارتين أساسيتين بالنسبة لعلاقات هذه المشروعات بالبلدان النامية. الإشارة الأولى تتعلق بخطر هذه المشروعات المتعدية القوميات على الدولة في هذه البلاد النامية، إذ أن هذه الشركات - وعادة ما تكون أجنبية عنها - تهدد بخطر نسف سيادتها. أما الإشارة الثانية فتتعلق بعلاقات هذه(18) المشروعات بالعلاقات الاجتماعية. ذلك أنها إذا كانت هذه المشروعات تطور قوى الانتاج، فإنها لا تمس العلاقات الانتاجية بل تفاقم العلاقات غير المتكافئة بين هذه المشروعات الرأسمالية المعولمة وأوضاع البلدان النامية عامة التي تتضاعف معاناتها من الاستغلال والاغتراب والفقر والتخلف. فهذه المشروعات الرأسمالية لا تعني في ظل الأوضاع الراهنة للبلدان النامية سوى النهب الحقيقي للموارد والاستغلال المفرط للعمل الرخيص. ومن ثم فإن من شأنها تشديد تبعيتها للرأسمالية العالمية(19) وتسهم في استمرار تقسيم العالم الى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة.

ولهذا تحفل هذه المرحلة في عصرنا - كما يقول فؤاد مرسي - بالمتناقضات المذهلة بل المفارقات التي تدخل

في عداد المستحيلات، فترتفع إنتاجية عمل الإنسان، وتزداد البطالة في الوقت نفسه، وتتصاعد التبعية والتعصب القومي والأخطار الطبيعية، بل يزداد الغنى المطلق متجاورا مع الفقر المطلق. وتتصاعد القوى المنتجة المتاحة للبشرية إلا أنها تساهم موضوعيا في تهميش فئات اجتماعية واسعة لا في البلدان النامية فحسب بل في البلدان المتقدمة كذلك (20) ولهذا يختتم فؤاد مرسي كتابه بتأكيد «الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي» وقد جاء ذكرها في غضون كتابه. إنها دعوة كما يقول «إلى نظام اقتصادي عالمي جديد» وهي محصلة طبيعية للتطور الموضوعي للرأسمالية المعاصرة. «ومن ثم فهي أدنى إلى الواقع، بل لعل هذه الصياغة ـ أي الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي ـ تستطيع أن تحل المتناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية!»(21).

ومن الواضح أن هذه الدعوة التي قال بها فؤاد مرسي في نهاية كتابه تختلف تماما عن الدعوة القديمة التي قال بها كاوتسكي تحت مسمى «الامبريالية العالمية» أو «ما فوق الامبريالية»، ذلك أن فؤاد مرسي لم يغفل عن استمرار الاستغلال الطبقي كصفة جوهرية في النظام الرأسمالي الراهن، فضلا عن استمرار التنافس والصراع ـ بمستوى أو بآخر ـ داخل النسق العالمي نفسه بين الشركات الاحتكارية المتخطية للقوميات. فضلا عن أن د. فؤاد مرسي وهو يؤلف هذا الكتاب كانت عينه على الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية التي كانت ما تزال قائمة أنذاك وهو يؤلف كتابه هذا. وبرغم ما كان يدركه من سلبيات ونواقص في هذه التجربة الاشتراكية، فقد كان فكرُهُ مشغولا كذلك بكتاب آخر عن الاشتراكية وكيف تجدد نفسها، حتى تتمكن من الإسهام في صياغة الآلية التي تتيح بالفعل «حل التناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما كان يدعو، ولكن قلمه يتوقف للأسف والأوضاع المصرية والعربية والعالمية أحوج ما تكون إلى مساهماته الإبداعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

ولعل كتابات اسماعيل صبري عبد الله وإبراهيم سعد الدين وسمير أمين والطيب تيزيني وصادق جلال العظم وكريم مروه وعصام خفاجة وماهر شريف وغيرهم من الكتاب اليساريين العرب لا تختلف من حيث التوجه العام المنهجي والنظري عن كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» وإن اختلفت في بعض التفاصيل التكوينية والعملية. ولعل سمير أمين في حدود علمي هو أول من صاغ مصطلح العولمة، على حين تمسك اسماعيل صبري عبد الله بمصطلح الكوكبة أو الكوكبية، على حين ترجم فؤاد مرسي الكلمة الأجنبية global بالكونية، وكذلك فعلت أنا في عنوان لكتاب لي(22) وإن استخدمت في داخل الكتاب مصطلح العولمة. وإذا كانت الكوكبية أدق من حيث الترجمة العربية الحرفية للكلمة الأجنبية، إلا أنها لا تتسع للمفهوم الذي يحدده كوكب الكرة الأرضية فقط، بل يشمل في تقديري العالم ما فوق الكرة الأرضية الذي أصبح اليوم، ساحة من ساحات القواعد الإتصالية والإعلامية والعسكرية، وغدا سيكون ساحة اقتصادية للتنافس والاستغلال. ويستخدم فؤاد مرسي مصطلح الشركات المتخطية القوميات كما في ترجمة دار التقدم السوفيتية، على حين يستخدم إسماعيل صبري عبد الله مصطلح

«الشركات متعدية القوميات». ولا فرق في الواقع بين الاستخدامين. وقد يكون مصطلح «متعدية القوميات» أجمل وأوضح في مقابل مصطلح «متعددة القوميات».

ولعل رؤية اسماعيل صبري عبد الله للعولمة أو للكوكبية كما يسميها أن تكون لها خصوصيّتها النسبية. وهو يعرفها في تحديده لسمات عالم اليوم بأنها «التداخل الواضح والمتزايد لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى إجراء حكومي (23) ونلاحظ في هذا التعريف صفة التمامية بحسب قول فقهائنا القدامى، فهو أقرب إلى النسق المنسق المكتمل. ولعل الخلل الوحيد الذي يتكشفه في هذا النسق التمامي هو - على حد تعبير د. اسماعيل - عدم وجود «أي سلطة سياسية منتخبة» فوق قومية تحقق التوازن الضروري للحفاظ على المجتمع من سلبيات وأخطار نشاط اقتصادي كاسح «دارويني» بمعنى أنه يتنامى على أساس البقاء للأصلح وإقصاء ما هو دون ذلك بغير رحمة. فهو يتحرك ساعيا لتعظيم الربح دون اعتبار للتكلفة الاجتماعية والبيئية لتحقيق هذا الهدف الذي لا يُعرف له سقف أو حدود»(24) ولهذا نرى اسماعيل صبري يدعو في نهايات «توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة» (25) إلى «ضرورة وجود نوع من السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وحدث ما يشير إلى ذلك - كما يقول - سعى كثيرا من الدول «الهامة» إلى وجود نوع من الضبط في حركة الأسواق المالية التي أغرقت العالم كله في أزمة مالية خطيرة يمكن أن تتحول إلى أزمة اقتصادية من نوع الكساد الأعظم في أوائل الثلاثينيات».

وتذكرنا هذه الدعوة بالدعوة المماثلة التي دعا إليها فؤاد مرسي في نهاية كتابه «الرأسمالية تجدد نفسها» وهي «تأكيد الحاجة إلى الادارة الجماعية للاقتصاد العالمي» التي لعلها «تستطيع أن تحل التناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما سبق أن ذكرنا. على أن الفرق بين الدعوتين أن دعوة فؤاد مرسي كانت في إطار تواجد قطب عالمي آخر في مواجهة القطب الرأسمالي هو القطب الاشتراكي، على حين أن دعوة اسماعيل صبري عبد الله تتم في مرحلة ينفرد فيها القطب الرأسمالي بالسيطرة السياسية والاقتصادية على العالم، أي هو نفسه اليوم يكاد يكون عمليا السلطة الكوكبية نفسها بل «الدول الهامة» التي يدعو اليها د. صبري عبد الله! ولعل تآكل الشرعية الدولية لهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن هذه الأيام بخروج ممارسات بعض الدول الرأسمالية الكبرى «الهامة» على هذه المشروعية وعلى رأسها الولايات المتحدة الامريكية، فضلا عن القرارات التي اتخذتها أخيرا منظمة حِلف شمال الاطلسي في اجتماعها الأخير(26) في نيويورك أن يكون تجسيدا بارزا لهذا. وما أكثر الأمثلة الأخرى الدالة على ذلك.

وبرغم هذه الصورة «الداروينية الكاسحة» التي يصف بها اسماعيل صبري عبد الله الرأسمالية الكوكبية فإنه يرى أنها مرحلة ما بعد الامبريالية. ذلك أن الامبريالية كما عرفها لينين هي تطور الرأسمالية الى احتكارات كبيرة، مسيطرة على الاقتصاديات القومية، وكما أصبح النشاط المالي وتصدير لرأس المال لا مجرد تصدير منتجات الشركات الصناعية هو طابعها الأساسي. وكانت هذه

الاحتكارات «تركز معظم نشاطها. كما يقول صبري عبد الله. داخل إطار امبراطورية استعمارية وكانت ترفع علم الوطنية وتبذل كل الجهد في نمو الاقتصاد القومي في الدولة الاستعمارية على حساب اقتصاديات المستعمرات وشبه المستعمرات، وتحاول حماية السوق القومية من المنافسة الخارجية بقدر الامكان، وكان لبعضها فروع داخل أراضي الامبراطورية أساسا وأحيانا خارجها»(27) ولهذا فقد اعتبرها لينين مرحلة جديدة من الرأسمالية، لارتباطها بهذه الامبراطوريات القومية. على أن ظاهرة الامبريالية هذه. كما يقول د. اسماعيل. ظلّت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية(28) ثم تطورت إلى رأسمالية كوكبية أو ما بعد الامبريالية. أن الشركات الاحتكارية الكبرى أخذت تنتشر «بعيدا عن سوقها الوطنية (يقصد تشكيل شركات متعدية الجنسية) تحت تأثير عاملين بالغي الأهمية : العامل الأول هو التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات في المصالح بين شركات تنتمي لدول مختلفة وذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل وفي مقدمتها القنابل النووية (...). أما العامل الثاني فكان حركة التحرر الوطني التي أنهت الامبراطوريات الاستعمارية التي كانت سائدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية(29).

وهكذا بنهاية الامبراطوريات الاستعمارية ذات الكيانات القومية بسبب هذين العاملين يرى د. اسماعيل عبد الله نهاية المرحلة الامبريالية باعتبارها احدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية. مع بروز مرحلة جديدة ما بعد امبريالية.

وما اعتقد أن عشق د. اسماعيل صبري عبد الله للاشتقاقات اللغوية، وتميّزه فيها هو الذي جعله ينهي عهد الامبريالية بنهاية عهد الامبراطوريات! فكلاهما بالفعل من أصل لغوي واحد، وكلاهما يعبر بغير شك عن ارتباط بكيانات قومية رغم التوسع الاستعماري خارج هذه الكيانات. على أن مصطلح الامبريالية أبعد في دلالته الموضوعية من حدود هذه الكيانات القومية وإن تكن واردة في هذه الدلالة جزئيا. والانقطاع عن الانتساب أو الارتباط القومي في الشركات المتعدّية في مرحلة الكوكبية أو العولمة، لم يتحقق بعد. والاحتكارات الكبرى المتعدية القومية الجديدة تكاد تتوزع بين ثلاث كتل رأسمالية رئيسية هي كتلة أمريكا الشمالية، وكتلة أوروبا وكتلة الشرق الأقصى وما تزال دول هذه الكتل الثلاث تلعب دورا مشتركا فيما بينها، أو فيما يتعلق بكتلتها الخاصة، لتدعيم وتغذية مشروعاتها اقتصاديا وسياسيا، ولا حاجة إلى أمثلة فما أكثرها وما أشدّها وضوحا. ولهذا لا يمكن القول بانفصال هذه الشركات عن دولها الأم... لسنا إزاء شركات بلا دولة أي شركات لا توجد خلفها دولة في اللحظات الحرجة على الأقل(30). وبرغم أن د. اسماعيل صبري عبد الله نفسه يقول في «توصيف الأوضاع المعاصرة» «أن كل شركة تعدّ الكرة الأرضية ومن عليها سوقا فعلية أو إحتمالية لها وتنافس غيرها في اقتسامها لا تتقيد باعتبارات حماية السوق الوطنية أو الدفاع عن مصالح الدولة العليا»(31) بل يلاحظ بالنسبة لنا في مصر أنه مع ازدهار ايديولوجية السّوق اختفاء الوطنية كقيمة من سلوكنا وكلفظ من لغة حديثنا المكتوب أو المنطوق ؟» أي تقلص صلاحيات الدولة القومية في الداخل والخارج(32) ومع ذلك فانه يقول «لست ممن

يتوهمون أن نهايتها قريبة»(33) بل لعلنا نذكر ما سبق أن أشرنا اليه من دعوته «إلى ضرورة وجود السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العلم كله. وأحدث ما يشير إلى ذلك سعى كثير من الدول «الهامة» إلى وجود نوع من (34) الضبط في حركة الأسواق المالية». ولا أريد أن أشير الى معطيات أخرى في هذا الصدد، وأكتفي بالقول هنا بأن ظاهرة تآكل الدولة في البلاد النامية أكثر وضوحا وحدة من تآكلها في البلدان «الهامة» على حد تعبير الدكتور اسماعيل وهي نتيجة موضوعية كذلك لسيادة الاحتكارات الرأسمالية المتعدية القوميات. ولكنها تتم كذلك بشكل أوامري سياسي واقتصادي وعسكري مباشر أحيانا من جانب هذه البلدان «الهامة» المسيطرة على مقدرات العالم المعاصر.

وسوف نعرض لمسألة الدولة القومية في البلاد النامية خاصة في إطار الوضع الراهن للعولمة في فقرة مقبلة.

أليس معنى هذا أن الكيانات القومية وراء الاحتكارات متعدّية القومية ما تزال قائمة وأن سيطرة هذه الاحتكارات متعدية القومية ما تزال تواصل بأشكال وأساليب مختلفة عدوانها واستغلالها وسيطرتها على البلدان النامية ! ؟ مما يتيح لنا القول بان ظاهرة الامبريالية التي تفسّر بها لم يتم تصفيتها بعد، وإن اتخذت سمات أكثر تعقيدا والتباسا بل وشراسة ؟ !

أما العامل الآخر الذي يقول به د. اسماعيل تأكيدا على نهاية مرحلة الامبريالية فهو «التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات في المصالح بين شركات تنتمي إلى دول مختلفة، وأن ذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل».

وأتساءل : هل يمكن القطع بالتخلي عن الحرب كوسيلة لحسم هذه النقاشات ؟ ألا يمكن أن تتم بأشكال «نظيفة» بفضل توظيف - للأسف - المنجزات العلمية والتكنولوجية الجديدة، توظيفا يحقق الأهداف الاستراتيجية بغير الدمار الشامل ؟ أي «حرب حضارية» بحسب هذا التعبير المرّ اللاذع الذي استخدمه الدكتور نصر(35) محمد عارف تكون حرب حضارية أذكى وأكثر تحضّرا وتقدما تقتنيه وفاعلية بكثير من مستوى هذه الحرب «الحضارية جدا» في العراق وصربيا ! !... ولكن من قال إن الحرب العالمية متوقفة ! ؟ إنها تدور وإن يكن بأشكال وأساليب وتجليات مباشرة وغير مباشرة سياسيا واقتصاديا وثقافيا بل وعسكريا كذلك ؟ ! إنها حرب تدور بين الدول الرأسمالية القومية الكبرى وشركاتها المتعدية القوميات (؟ !) وإن تمت في ساحات بلدان قومية أخرى، سواء كانت من البلدان النامية أو المتقدمة نسبيا. إن ما يجري من صراعات عسكرية في يوغوسلافيا - كوسوفو وفي افريقيا بين «الدول - القبائل» وفي آسيا بين دولتي الهند وباكستان، وما يتم من عدوان مستمر على العراق، وما يتحقق من تواطؤ سافر مع العدوان والتوسع الاسرائيلي المستمر ضد الشعب الفلسطيني، ومحاولة مستمرة لاحتواء البلاد العربية وعرقلة وحدتها وتنميتها التصنيعية المتقدمة، ومن احتلال أمريكي مستمر ومدفوع الأجر لمناطق البترول في الخليج بزعم إستمرار الدفاع عنها، والاستقواء بهذا الاحتلال على بقية الدول الرأسمالية الكبرى الأخرى وتأكيد الهيمنة الأمريكية، فضلا عن التناقض بين المصالح الاقتصادية والتجارية

والتوجهات الثقافية (الاستثناء الثقافي في اتفاقية الجات) فيما بين الدول الكبرى وشركاتها المتعدية القومية، وفيما بينها وبين البلدان النامية.

وماذا يعني مفهوم التحالف الاستراتيجي الذي أقرته اتفاقية رؤساء الدول والحكومات المشاركة في اجتماع مجلس شمال الاطلسي في واشنطن في 24/23 افريل الماضي 1999 ؟ إنه لا ينزع اختصاصات ميثاق هيئة الأمم المتحدة في نطاق مجاله الأوروبي - الأمريكي المحدود بل في نطاق العالم أجمع، بل يدعم اختصاصاته بكفاءاته العسكرية وأسلحته التكنولوجية المتقدمة بما فيها الاسلحة النووية.

إنه يعبر عن قوة ردع عسكرية وسياسية في مواجهة أي محاولة للمساس في - أي بقعة في العالم - بالمصالح العليا المباشرة وغير المباشرة للدول الموقعة على هذه الاتفاقية. بل هي أداة لتحقيق أهدافها السياسية عسكريا إذا دعت الضرورة ذلك. إنه الذراع العسكري للعولمة الرأسمالية وان تكن متمركزة شكليا في الدول الكبرى الأوروبية وفي أمريكا الشمالية. وهي ليست موجهة ضد البلدان النامية فحسب، بل ضد أي اتجاهات للخروج أو التمرد على المشروع الرأسمالي المعولم من داخله أو من خارجه. ان المرحلة الراهنة لنمط الانتاج الرأسمالي في صورته المعولمة، تعتبر بالفعل نقلة كيفية متطورة لهذا النمط في أبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية، وخاصة في سيطرته المتفردة على سوقه العالمية الموحدة، كما تعتبر نقلة كيفية كذلك في تكوين شركاته الاحتكارية المتعدية القوميات، وفي منجزاته العلمية والتكنولوجية التي تعد ثورة في مجال المعرفة والثقافة من ناحية، وفي مجال تطوير قوى الانتاج من ناحية أخرى إلا أن هذه النقلة الكيفية والثورية في هذه المجالات جميعا، لا تنفي ولا تخفي ما يحتدم داخل هذا النمط الرأسمالي في صورته المعولمة من صراعات وتناقضات حادة بين شركاته ودوله المختلفة، وبينه وبين البلاد النامية، فضلا عن استمرار السمة الجوهرية لهذا النمط الانتاجي الرأسمالي وأقصد بها الصراع الطبقي في السياق القومي، ثم في السياق العالمي كذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل نقول ما يقوله د. اسماعيل ان الكوكبية أو العولمة مرحلة ما بعد الامبريالية، أم نقول إنها أعلى مرحلة متطورة للامبريالية بل تكاد تمهد لمرحلة انتقالية جذرية أخرى ؟ والقضية هناك ليست مجرد اختيار نظري بين رؤيتين، وإنما تتعلق إلى جانب ذلك، أساسا بالموقف العملي الذي يترتب على اختيار إحدى هاتين الرؤيتين : إما السعي الى تكوين سلطة سياسية كوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله تقوم بتشكيلها وإدارتها الدول «الهامة» في هذا الوضع العالمي الراهن (ما بعد الامبريالي) لإيجاد ضبط في حركة الاسواق المالية، وتنمية التكامل الاقليمي بين الدول المتجاورة والمتشابهة في مستوى التقدم المعرفي والاقتصادي، وتنمية أشكال من الحكم المحلي الديمقراطي في مجتمع يحكمه القانون وحقوق الانسان حلا لمشاكل الاقليات والقوميات فضلا عن السعي إلى تحقيق تضامن عمال البلاد النامية في نضالهم من أجل الديمقراطية والحريات الديمقراطية وتحسين الأجور والتأهيل والتدريب إلى غير ذلك»(36) وهذه الرؤية الأولى. وإما الرؤية الثانية وهي السعي إلى تأسيس نمط

انتاجي إنساني معولم آخر بديل بل نقيض لهذا النمط الرأسمالي الامبريالي أي عولمة مضادة. على حد تعبير عبد السلام المسدّي(37)، هذه العولمة المضادة التي تتمثل اليوم في العديد من الكتابات والندوات والمؤتمرات الفكرية والتنظيمات السياسية والهيئات الاجتماعية والمواقف النضالية في انحاء مختلفة من عالمنا المعاصر؟

هذه هي القضية؟ ولا شك أن «الرؤية الأولى» التي يقول بها د. اسماعيل والتي يعتبرها مرحلة بعد الامبريالية، بالإضافة إلى ما يقترحه لهذه المرحلة من إجراءات عملية، لا تعني أنه يغلق الباب أمام مرحلة بل مراحل أخرى تالية لها ومغايرة كيفيا. فالرأسمالية. كما يقول مستندا إلى فكر لينين. «تتطور باستمرار تطورا كميا في الأصل ولكنه يؤدي إلى تطور كيفي ينقلها من مرحلة إلى مرحلة»(38).

ولعلنا نتبيّن «الرؤية الثانية» في تحليل د. سمير أمين للوضع الرأسمالي العالمي الراهن، وإن كان يضعها في شكل تساؤل ملّح! ونكتفي بعرض مختصر لتحليله كنموذج للكتابات اليسارية عامة. ذلك أن التوجه العام المنهجي والنظري في كتابات د. سمير أمين. كما سبق أن ذكرنا. لا يختلف جوهريا عن بقية الكتابات اليسارية وبينها كتابات د. اسماعيل صبري عبد الله نفسه إلا في بعض الصياغات النظرية والمواقف العملية فكتابات. سمير أمين. تتّسم بالميل الشديد إلى التحديدات النظرية العامة وإلى استخلاص المواقف العملية منها. لا يختلف سمير أمين فكريا حول تطور الرأسمالية من رأسمالية تجارية إلى صناعية إلى مالية امبريالية إلى رأسمالية معولمة في المرحلة الراهنة على أنه يقسم الفكر الرأسمالي إلى ثلاثة مراحل أساسية:

المرحلة الأولى تمتد من ثمانينات القرن التاسع عشر إلى عام 1945، ويقترح تسميتها بالفكر الليبرالي الوطني للاحتكارات. ومصطلح الليبرالية عنده يعني اقتناع الفكر بأن الأسواق الاحتكارية هي المسؤولة طوال هذه المرحلة عن ضبط الاقتصاد ولو في إطار سياسات ملائمة للدولة من جانب، وممارسة الديمقراطية السياسية البورجوازية من جانب آخر(39). أما وصفها بالوطنية فيعني عنده «تفوق اعتبار المصالح الوطنية. وعلى أساس هذا الاعتبار تم إضفاء مشروعية للسياسات التي تقوم الدولة بها من أجل تدعيم موقع الأمة في المنظومة العالمية (...) فالدولة موجودة من أجل ادارة التكتل المهيمن وتأطير الأسواق وإدارة المنافسة الدولية»(40) ثم دخل هذا الفكر في أزمة عندما دخل النظام القائم نفسه. كما يقول سمير أمين. في أزمة، أي عندما أدى احتدام المنافسة الاقتصادية إلى الاصطدام العسكري في الحرب العالمية الأولى وما تلى ذلك من قيام الفاشية التي تنازلت عن الديمقراطية ولكنها لم تتنازل عن الاحتكارات أو عن القومية بل بالغت فيها. ثم ترتب عن الفاشية تحول هام في العلاقات الاجتماعية لصالح الطبقات العاملة التي كسبت مشروعية لا سابق لها. كما أخذت شعوب المستعمرات تنجز انتصارات في حركة تحررها. وكسب النظام السوفياتي احتراما لدى شعوب العالم. ولهذا يرى سمير أمين أن الفكر الذي ساد من 1945 إلى 1980 قد أقيم. جزئيا على الأقلّ. على أساس نقد الليبرالية أو الكينزية. كما يقول. وأن لم يخرج عن إطار الرأسمالية(41). ولهذا

أسماه سمير أمين الفكر الاجتماعي الوطني الذي «فعل فعله في إطار نمط من العولمة المنضبطة»(42) وقد تحقق خلال هذه المرحلة «تقدم ملحوظ في مجال الحقوق الاجتماعية الخاصة المدعمة للحقوق العامة مثل الحق في العمل وقوانين العمل وحق التعليم والصحة والضمان الاجتماعي وإقامة نظم المعاشات وتحسين أوضاع النساء في العمل وخارجه»(43). ثم نشبت أزمة خلال الثمانينات في المجالات الثلاثة : في دولة الرفاهة الكينزية في البلاد الرأسمالية، وأزمة في النظام السوفيتي وأزمة في مشروع البلدان النامية أو مشروع باندونج كما يسميه سمير أمين، أدت إلى انهيار نمط الفكر الاجتماعي الوطني المتدرج في «اطار العولمة المنضبطة»، وقام فكر ليبرالي جديد غير اجتماعي يعمل في إطار عولمة غير منضبطة يسميه سمير أمين «ليبرالية جديدة معولمة يغلب عليها طابع الفوضى يتسم بالخوصصة والانفتاح والصرف العائم وتخفيض مصروفات الدولة وإلغاء التقنين من أجل اطلاق مطلق الحرية لفعل السوق(44). ولهذا فإن الإدعاء بأن النظام الجديد المزعوم. كما يقول سمير أمين . قائم على الميول الاممية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاما على ورق، إذ أن القوى العظمى (ولا سيما الولايات المتحدة تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان عليه الأمر سابقا وذلك في جميع المجالات من العسكري إلى الاقتصادي»(45).

ويرى سمير أمين أن هذا الفكر لا مستقبل له، بل هو عرض من أعراض الازمة وليس حلا لها. ولهذا يتساءل : «هل من الممكن تصور الخطوط العامة لخطاب معارض صحيح متماسك فعال، يتمتع بالمصداقية المطلوبة» ؟ ويكتفي بتأكيد «أن الخطاب المعارض لن يكتسب طابعا جذريا إلا اذا اتخذ موقفا صريحا دون لبس فيه من المبادىء الأساسية التي تقوم عليها الرأسمالية. وأولها الاستلاب الاقتصادي السلعي»(46) أو بتعبير آخر «ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية»(47) ويبدأ البحث عن إجابة موضوعية عملية تخرجنا من الفوضى وتفاقم التناقضات في العولمة الراهنة الى عولمة أخرى مضادة ؟ !

العولمة المضادّة والطريق الثّالث

ولكن ما هي هذه العولمة المضادة ؟

هل هي العولمة المضادة في جوهر بنيتها للبنية الرأسمالية كما يتطلع ويؤكد سمير أمين والفكر اليساري عامة أم أن مضادتها ومناقضتها تتم. لا بنقض فكرة رأس المال، وإنما بنقد بعض ممارساتها، أي على حد تعبير الدكتور المسدي ورؤيته «ومواجهتها من الداخل، ببيان انتقاضها طبقا لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقا على وجه الخصوص لقانون المنافسة وما يستوجبه من شروط تدور على مشاطرة الأرباح ووظائف التضخم المالي ونواميس تنشيط الاستهلاك، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتين هما : توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين اموال المستثمرين وخبرات الفنيين مما لا يخول أبدا بين كافة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة ورغبة الانسان في الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقا من دراية عالية وخبرة راقية(48) أي إصلاح البيت الرأسمالي من الداخل !؟ أين الضدية في مثل هذه العولمة ؟ !

أم أن العولمة المضادة هي طريق ثالث بين الرأسمالية

والاشتراكية أو الشيوعية كما يعرضها الاستاذ سيد ياسين(49) في دراساته ومتابعاته المختلفة للحوار العالمي الدائر حول العولمة وحول الطريق الثالث خاصة بهدف الخروج من مأزق الاستقطاب الإيديولوجي الحاد بين الرأسمالية والاشتراكية أو اكتشاف طريق وسط بين ايجابيات الرأسمالية وسلبيات الاشتراكية كما يقال، أو الجمع بين الحرية الفردية في المشروع الرأسمالي، مع مراعاة البعد الاجتماعي من عدالة ومشاركة ديمقراطية حقيقية في مواجهة الدولة؟ هل هذا الطريق الثالث الذي تتبناه اليوم قيادات أغنى الدول الرأسمالية الكبرى وتتغنى به، هو عولمة مضادة، أم هو مجرد قناع كينزيّ مستلهم من الثلاثينات ليعبر عن أيديولوجية توفيقية أو انتقائية لتكريس الرأسمالية عمليا، وإخفاء حقيقتها نظريا بهذا الضباب الإيديولوجي؟! أم «يندرج تحت ما يطلق عليه الديمقراطية التشاركية التي تلعب فيها مشاركة الجماهير دورا بارزا على حساب فكرة التمثيل السياسي والإنابة التقليدية» أم «أن الطريق الثالث لم يقدم حتى الآن نظرية متكاملة الأركان(...) وأنه مجرد خطوة أخرى. وإن كانت بالغة الأهمية في مجال التجريب السياسي في عالم ما بعد الحرب الباردة»(50).

ولكن... لماذا البحث عن العولمة الضد والطريق الثالث والتوفيقية اخفاء الحقيقة خلف الضباب الإيديولوجي؟ لماذا لا نكون نحن العرب «صرحاء مع أنفسنا ونعترف بأن هذه العولمة هي الحداثة نفسها تطورت وتحولت واعادت صياغة نفسها وأخذت تشكل العالم من حولنا (...) إن العولمة استكملت تحديث العالم، حولته إلى مجال تبادل وحيدا ومندمجا، فتتداول فيه البضائع والتقنيات والأفكار والرساميل. والمجموعة البشرية تعيش كلها وبشكل يكاد يكون كاملا في مناخ الحداثة». هذه بعض كلمات ومعان من مقال ضافٍ بعنوان «من تحدي إسرائيل إلى تحدي العولمة : نظرية الفرز في مواقف النخبة»(51) نشرته جريدة الحياة التي تصدر في لندن وشارك في كتابته كل من د. صالح بشير ود. صاغية. والمقال يشكو من قصور خطاب العولمة عندنا في طوره الراهن عن الاحاطة بها، سواء كان خطابا رفضيا أو انتقائيا أو حتى إشاديا بسذاجة. ويرجعان ذلك القصور إلى العجز عن استكناه ما تمثله العولمة من تحول كبير، وهو تصور عائد بدوره - كما يقولان - إلى ذلك الإشكال المزمن في علاقتنا بالحداثة. ذلك أننا كما تعاملنا مع الحداثة منذ أن وفدت الينا - دون استئذان - بممانعة وانتقائية وحرفية عنيدة صماء، نتعامل اليوم مع العولمة التي هي - في تقديرهما - الحداثة نفسها تطورت وأعادت تشكيل العالم كله بمقتضاها. وسؤالهما لنا : «هل نقبل بالحداثة أم نعرض عنها باعتبار أنها منتوج غازٍ ومؤامرة للسيطرة الغربية، أم نقابلها بالانتقاء. كيف يمكننا أن نتحول إلى موقع انتاج الحداثة أو المساهمة في إنتاجها. حقا، إنهما يعترفان بأننا أخذنا باقتصاد السوق وان يكن مصطبغا بالفساد وبرأسمالية الشنطة. وانخرطنا في قنوات وأطر الانتظام الحديثة من أحزاب ونقابات ومنظمات مجتمع مدني (...) إلا أن حنيننا الحقيقي عالق في العشيرة والطائفة والحي».

ولا شك في صحة ما يرصدانه من أن بلادنا العربية بمستويات مختلفة ومتراوحة ما تزال تعيش في مرحلة أوضاع ما قبل الحداثة اللهم إلا في بعض المظاهر والظواهر الهامشية والنخبوية أو المزدوجة أو المشوهة

للحداثة. ولكنهما ـ في الحقيقة ـ يطلقان هذا الحكم مجانيا دون أن يحددا أسبابه وعوامله الذاتية والموضوعية الداخلية والخارجية التي أسهمت وما تزال تسهم في تكريس هذه الأوضاع ! بل لا يكشفان عن الحقيقة الموضوعية للعولمة، باعتبارها مرحلة متطورة عليا من الرأسمالية الاحتكارية التي أصبحت تسود العالم كله بشركاتها المتعدية القومية ودولها الكبرى المساندة لها والمستفيدة منها على حساب شعوب العالم وخاصة البلدان النامية. على أن الغريب المناقض لكلّ أدبيات الفكر السياسي والفلسفي تاحديث هو جعلهما العولمة مرادفة للحداثة ولهذا يضفون على العولمة كل القيم الجليلة للحداثة مثل الديمقراطية والتقدمية والعقلانية والاستنارة والعلمانية التي صاحبت النشأة الأولى للرأسمالية والتي أخذت تتهمش وتغيض مع هذه المرحلة الاحتكارية من الرأسمالية المعولمة، وتسود فيها كلمة أخرى متوافقة معها ومعبرة عنها ايديولوجيا هي ما بعد الحداثة، كما سنعرض لذلك فيما بعد، إن الكاتبين الفاضلين يخفيان الطابع الرأسمالي الاحتكاري التوسعي للعولمة، ويلبسانها ثوب الحداثة التي خلعته الرأسمالية منذ مراحل سابقة مبكرّة، وتلبسه وتناضل من أجله وتجدّده كل القوى الانسانية المناهضة لهذه الرأسمالية المعولمة.

على أن الملاحظ في مقال الكاتبين أنهما يركزان على معنى أجملاه في نهاية مقالهما في نقدهما لقصورنا نحن العرب على الانخراط في الحداثة ذلك أنّ «حنيننا الحقيقي عالق في العشيرة والطائفة والحي» ثم فجأة يضيفان : «ونحن نقبل على اتفاقات السلام نفاوض عليها ونوقّعها وفق أسوأ الشروط وأقساها، بيد أننا لا نكف عن التحدث حديث حرب نحن أول من يعرف عجزنا عن خوضها (...) مراوحين بين مشاعر الهزيمة والإحباط وبين فورات رفضية رعناء» ثم يضيفان والخشية الآن هي أن يتكرر أمرنا مع اسرائيل مع العولمة وهي ليست بالضرورة معارضة مع العرب ومصالهم، تعارض اسرائيل» !

ماذا تعني هذه الكلمات التي يتوجان بها مقالهما ؟

ماذا ينكران على العرب في موقفهما من اسرائيل ؟ هل ينكران عليهم، وعلينا ،التمسك بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني في حدود القرارات الشرعية للأمم المتحدة والتي ترفضها اسرائيل، بل ترفض تطبيق ما وقعت عليه ووقعت عليه دول كبرى من اتفاقات برغم هزالها الشديد؟ هل ينكران المطالبة برفض التطبيع معها حتى تلتزم بتنفيذ هذه الاتفاقات وغيرها من اتفاقات سابقة؟ هل يطالبان الأمة العربية بالسكوت على ما تواصل اسرائيل ارتكابه من جرائم ضد حقوق الشعب الفلسطيني من هدم لمساكن وإقامة لمستعمرات جديدة إلى غير ذلك. وعن أي عرب يتحدثان؟ الشعب الفلسطيني، الشعوب العربية، أم السلطات العربية ؟ ثم أي موقف يطالبان به العرب إزاء العولمة؟ ألا يدرك هذان الكاتبان اللامعان أن الأمة العربية كلها بأرضها وسمائها وبترولها وتجارتها وسياستها الاقتصادية وممارساتها الدبلوماسية، وثقافتها محاصرة ومسكونة بهذه العولمة الرأسمالية؟ ولهذا فالمسألة ليست قضية نظرية تقبل أو ترفض أو تعلّق، بل هي واقع موضوعي مفروض سائد مسيطر. أليس من حقنا بل من واجبنا أن نرفض التبعية وأن نقاومها، وأن

تكون لنا اسئلتنا وشروطنا ومشروعاتنا الخاصة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة النابعة من مصالحنا الذاتية، والتي نواجه بها ما تفرضه العولمة الرأسمالية علينا . لا من حداثة كما يتصور الكاتبان الفاضلان . وانما من قيود وحدود على تنميتنا وتصنيعنا وتجارتنا ووحدتنا القومية، وخصوصيتنا الثقافية لنبقى سوقا استهلاكية لمنتجاتها، وأداة لمخططاتها ومشروعاتها وتوسعاتها السياسية والاقتصادية والثقافية. إن رفضنا لهذه التبعية ومقاومتنا لها هو المعنى الموضوعي الحقيقي لحداثتنا المجهضة.

على أن الأمر الذي يدعو إلى التأمل على الأقل، هو أن هذين الكاتبين البارزين لا يدركان أن السياسات والممارسات الاسرائيلية إنما هي تجسيد أمين مباشر لمصالح العولمة الرأسمالية ومنطقها «الحداثي» الجديد في المنطقة العربية! ولهذا فلا محل لخشيتهما «من أن يتكرر أمرنا مع اسرائيل مع العولمة». كما يقولان. ذلك أنه يتكرر بالفعل بفضل حكمة وشدة أدب وانضباط وولاء أنظمتنا العربية، بصرف النظر عن حديث الحرب ومشاعر الهزيمة وفورات الرفض الرعناء التي يسخر منها الكاتبان المستنيران وأضيف اليها من جانبي : المقاطعة ورفض التطبيع والمقاومة الفكرية والسياسية والنضالات العملية إلى حد الاستشهاد التي تقوم بها جماهير الشعب الفلسطيني واللبناني وشعوب الأمة العربية جميعا ومثقفوها بمستويات مختلفة، وتساندهم فيها قوى عديدة واعية شريفة في أنحاء العالم.

وقد نجد العذر لفكر هذين الكاتبين عندما نجد معكوس هذا الفكر تماما لدى طائفة من المثقفين العرب، ينبع معكوس فكرهم هذا من مفهوم خاص للدين الاسلامي ! فإذا كان هذان الكاتبان يمجدّان العولمة باسم الحداثة، فإن هؤلاء المثقفين الاسلاميين يمجّونها باسم الحداثة أيضا ! طرفان متناقضان في سوق الفكر العربي وعُملتهما واحدة !.

عن العولمة والإسلام !!

انعقدت ندوة بين يومي 29 و30 جوان 1998 ندوة بعنوان «الاسلام والعولمة» صدرت في كتاب بنفس العنوان(52). وقد شارك في الندوة وفي الكتاب أبرز رموز الحركة الاسلامية في مصر امثال الاساتذة عادل حسين ود. محمد عمارة ود. عبد الوهاب المسيري وجمال البنا ود. محمد السيّد الجليند ومحمد ابراهيم مبروك ود. محمد مورو وغيرهم.

ولعل الدكتور المسيري في هذه الندوة من أبرز المجتهدين في تحديد الأساس النظري للموقف الإسلامي أو الديني عامة من العولمة. فهو يرى أن العولمة وهي حضارة الغرب بشقيه الاشتراكي والرأسمالي كامنة في منظومة الاستنارة والفكر المادي والعلمانية، وهي مصطلحات مرادفة لمصطلح «الحداثة» الذي يستخدمه د. المسيري في كتابات أخرى بنفس المعنى. على أنه اذا كانت الحداثة عند الاستاذين صالح بشير وحازم صاغية ذات دلالة ايجابية، فإن الحداثة، أو الاستنارة والمادية والعلمانية عند د. المسيري ذات دلالة سلبية. إنها كما يرى قيم مادية تنفي الخصوصية الإنسانية وتحاول أن تطرح رؤى تدور حول السوق أي تدور حول القيمة التي جوهرها الإنسان الاقتصادي والإنساني الجسماني(53). ويرى المسيري أن الحضارة الغربية التي كانت تتطلع لإنشاء حضارة

ضخمة تسود العالم أخذت تتراجع مع انهيار الاشتراكية وتأزم الرأسمالية وتتجه اليوم إلى الإغواء بدلا من المواجهة وذلك بأن تخبر الناس أننا سواسية وأن هناك نظاما عالميا جديدا وأن هناك عدلا وحقوقا للإنسان وأن العالم أصبح قرية واحدة. ويقول د. المسيري أن هذه أكاذيب وأن العولمة التي نعرفها تتمثل في الهامبورجر والكوكاكولا والماكدونالد(54) وما أشبه. ومع ورقة الاستاذ محمد ابراهيم مبروك نجد تفصيلا أكثر من كلمة د. المسيري التي كانت ارتجالية فيما يبدو. وكلمة الاستاذ مبروك وإن تكن امتدادا متطورا لها، فالعولمة عنده هي تعاظم شيوع نمط الحياة الاستهلاكي الغربي وتعاظم آليات فرضه سياسيا واقتصاديا واعلاميا وعسكريا. ويرى أن العولمة تكتسب عالميتها من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على شعوب العالم وليس على أساس كونها واقعا فعليا يحيط بالشعوب والبلدان(55). ولهذا فإن طرح القضية. كما يقول على أساس أنها مجرد صراع حول المصالح الاقتصادية يمثل تغييبا لوعي الشعوب الاسلامية على وجه الخصوص! باعتبارأن القضية لا تمثل غير تنازع على مصالح في اطار المنظور المادي للوجود وهذا ما يخالف الغايات الاسلامية التي تتجاوز الغايات المادية الاستهلاكية إلى غايات أرحب تواصل الدنيا بالآخرة (...) فإن اوليات المصالح الاقتصادية في الاسلام تتحدد تبعا للغايات العقائدية المستهدفة من السعي الانساني في التصور الاسلامي(56). ونلاحظ هنا أن نقد العولمة عند كل من د. المسيري والاستاذ مبروك يتأسّس منهجيا على الحكم الغائي القيميّ الأخلاقي والديني، ولا يصدر عن تحليل موضوعي لآلياتها على أن الاستاذ مبروك يتجاوز هذه الحدود الغائية القيمية ويشير إلى «الناحية الاقتصادية البحتة» على حد تعبيره مؤكدا أن الحلم التبشيري الإغوائي لدعاة العولمة بتعميم نموذج الانسان الاستهلاكي الغربي ليس سوى فانتازيا خادعة لأن موارد العالم أجمع لا تكفي لتحقيق ذلك(57) النموذج!!. والحق أن موارد العالم تكفي بل قد تفيض عن احتياجات شعوب العالم وخاصة في ظل التطورات العلمية والتكنولوجيا الحديثة. فالقضية لا تتعلق بوفرة الموارد أو ندرتها بقدر ما تتعلق أساسا بطبيعة العلاقات الانتاجية الاستغلالية السائدة التي هي جوهر النمط الانتاجي الرأسمالي وخاصة في صورته الاحتكارية المعولمة. ولهذا فالمسألة. كما يقول بحق الأستاذ مبروك بعد ذلك. ليست فقط تحقيق مصالح الدول الغنيةعلى حساب الدول الفقيرة (...) ولكن تحقيق مصالح النخب الرأسمالية في تلك الدول والنخب الحليفة لها في الدول الأخرى على حساب كل شعوب العالم (...) ومن ناحية أخرى فإن الالتزام بقانون السوق الذي يحكمه الأقوى واستهداف الجانب الربحي دون أية اعتبارات أخرى وعمل آليات العولمة في تقليص سلطات الدولة لحساب أقوياء السوق وتخفيض التأمينات الاجتماعية وإهدارها. كل ذلك يعني تركيز الثروة في يد النخب المسيطرة على حساب الشعوب حتى داخل الدول الغنية(58) ذاتها، ولكن الاستاذ مبروك سرعان ما يترك هذه الأرضية الموضوعية للنظام الرأسمالي المعولمة ليعرض للفكر الذي يقود الحضارة الغربية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى الآن. فيشير الى تشكل الحضارة الغربية منذ عصر النهضة في اطار الفكر

العلماني الذي ينطلق - كما يقول - من الأسس المعرفية الاغريقية التي تقتصر على العقل وخبراته في ادراك الحقائق وتصريف الأمور(59).

ولقد انتصرت المشروعات الفكرية المادية والمنظومات العقلانية والاخلاقية لتلك المشروعات المادية وبرزت المشروعات الحداثية كانعتاق - كما يقول - ضد الرؤى الدينية والمشروعات التأملية الهيجلية إلى أن تُوّج القرن التاسع عشر بأفكار وليم جيمس البرجماتية التي أسقطت الحقيقة وعملت على اختزالها في مفهوم «المصلحة». وهكذا انتقل مركز الثقل الغربي بوجه عام إلى الفكر البرجماتي الأمريكي(60) الذي يسود اليوم من «خلال أليات الغرب الأمريكي الإعلامية المسيطرة التي تبتعث، أشد الرغبات الاستهلاكية سعارا في نفوس الناس في الوقت الذي يتم فيه اغراؤهم بتحطيم كل المبادىء والقيم في سبيل تحقيق تلك الرغبات». ومن هذا التحطيم للمبادىء والقيم تبرز نزعة ما بعد الحداثة التي ترفض «كل فلسفة تقوم على النسق الكلي أو مفهوم التاريخ أو على مفهوم التطور فضلا عن الأساس الموضوعي للمعرفة» ويذكر الاستاذ مبروك نصّا للدكتور المسيري يقول فيه إذا كان الحقيقي هو «العقلاني (المادي) في عصر التحديث وهو المادي المتغير في عصر الحداثة، ففي عصر ما بعد الحداثة لا يوجد أي أساس للتمييز بين الحقيقي والزائف وبالتالي فلا حقيقي ولا زائف(61). ويخلص الاستاذ مبروك إلى أن الفكر الكامن وراء العولمة هو الفكر البرجماتي النفعي الإلهائي ولكن يزاحمه الآن ويقف خلفه في وعي العقول الغربية المفكرة الفكر المابعد حداثي الذي يتضمن من بين ما يتضمن البعد التفكيكي التدميري(62). «لكن يبقى السؤال : ما العمل ؟ يقول الاستاذ مبروك إن الاسلام بمنظومته الرسالية لا يستطيع (أن يقف) مكتوف الأيدي أمام ما تمارسه العولمة الأمريكية من سحق للشعوب وتحطيم للكينونة الروحية للانسان. ثم يضيف «ولكننا يجب أن نعترف أن بلوغ الإسلام تلك الأهداف يتطلب شروطا محددة تتمثل في وجود القادة القادرين على اتخاذ القرارات الشجاعة المستقلة في ظل ضغوط العولمة البالغة القسوة (...) ويتطلب قبل كل ذلك اجتهادا فكريا نشيطا ومبدعا يقصر عنه الفكر الاسلامي الآن وليس أمامنا إلا أن نبلغ تلك القدرات أو نرتضي بفرضيات العولمة لنعش في جحيم القهر والعبودية إلى الأبد»(63).

ولا شك أن هذه الخاتمة لتحليل د. مبروك للعولمة تستحق التقدير لما تتضمنه من روح نقدية وتأكيد على حاجة الفكر الاسلامي إلى اجتهاد نشط ومبدع في مواجهة الأوضاع العالمية الراهنة، هذا إلى جانب تجاوز د. مبروك الاقتصار على الأحكام الغائية والاخلاقية في تحليله لظاهرة العولمة، وتحديده للأسس الموضوعية وأكاد أقول المادية للرأسمالية في مرحلتها المعولمة، فضلا عن تمييزه الصحيح عامة بين الحداثة وما بعد الحداثة وان كان لا يرى في الحداثة شأنه في ذلك شأن د. المسيري - إلا جانبا معتما معاديا للقيم الروحية والدينية والإنسانية عامة. وهي رؤية في تقديري قاصرة ومجحفة لمفاهيم الحداثة والعقلانية والعلمانية والمادية عامة، تستبطن ثنائية ضدية استبعادية حادة - أكاد أقول ديكارتية - بين المادة والروح، بين الجسد والعقل بين العلم وإنسانية الإنسان ! ولعل هذه الرؤية الثنائية الاستبعادية للمفهوم

الموضوعي للحداثة والمادية هي التي تعرقل الاجتهاد الإسلامي الفكري المبدع لكشف آليات الرأسمالية عامة والرأسمالية المعولمة خاصة وبالتالي تعرقل حسن مواجهتها والإكتفاء بإدانتها ورفضها أخلاقيا وقيميا أو . كما يحدث . الاندماج المالي في مشروعاتها(64). على أننا قد نجد الرؤية الموضوعية للعولمة أكثر وضوحا وتحديدا في مقالة د. رفعت العوضي الذي يرى أن العولمة هي المرحلة الأخيرة للنظام الرأسمالي العالمي، وأن الأزمة التي يعانيها العالم في الكثير من مناطقه هي أزمة الرأسمالية نفسها وهو إذ يقترح النظام الاقتصادي الاسلامي يحرص على تأكيد دور الدولة وتحديد الاسلام للمشكلة الاقتصادية في أمرين هما الإعمار مع عدالة التوزيع فضلا عن ضرورة مشاركة الشعوب في المشاكل الاجتماعية (65). ويلتقي الاستاذ جمال البنا الذي يرى أ نّ «الهدف الوحيد الذي تعمل له كل قوى العولمة هو أن يصبح العالم سوقا واحدة مفتوحة دون جمارك أو حسابات بحيث يمكن للمنتجات الأوروبية الأمريكية (...) أن تجد لها مشترين، وأن يتم هذا على انقاض الصناعات والمنتجات القومية التي لا تتمتع بمزايا المنتجات الأوروبية الأمريكية(66).

ويرى أنه «كان وجود الاتحاد السوفيتي ومنظومة الدول الاشتراكية يعوق انطلاقة وحش العولمة، فلما تهاوى الاتحاد السوفيتي انفردت الولايات المتحدة وانفسح أمامها المجال لأسوأ صور الاحتكار والعربدة»(٦٧) وعندما يقترح د. رفعت العوضي مواجهة تكتل بنوك العالم الرأسمالي بتكتل «اقتصادي يجمع كل الدول العربية والإسلامية وأن ما هو قائم بالفعل من هيئات مثل مؤتمر العالم الاسلامي يصلح أن يكون بداية لذلك التكتل» يرد عليه الاستاذ جمال البنا بأن «مؤتمر العالم الاسلامي هو مؤتمر حكومات وكثير من الأنظمة قد تكون في ذاتها هي العقبة في سبيل توحيد الشعوب وانطلاقها الى الاهداف الكبرى. ولذلك فأنا أتصور انه ينبغي الاعداد لعمل تكتل جماهيري بين هذه الدول بصرف النظر عن موقف الحكومات. فالشعوب هي المناطة في الأساس لسياسة الإنماء والتكتل والمواجهة وليست الحكومات القائمة(68).

ويلتقي د. محمد عمارة مع الكثير من هؤلاء المفكرين الاسلاميين في التفرقة بين العالمية والعولمة، فيرى أن العالمية هي التي تمثل الأفق الاسلامي، لأن الإسلام دعوة عالمية منذ المرحلة المكّية وبالتالي فإن العالمية ليست غريبة عن الرؤية الاسلامية. بل الرؤية الاسلامية نزاعة الى الرؤية العالمية انطلاقا من أن الاسلام هو الرسالة الخاتمة والعالمية. والعالمية كما يرى تمثل حضارات متعددة متميزة أي ليست متماثلة أو منغلقة معزولة ومعادية وإنما هناك نوع من الخصوصية ونوع من التشابه(69)، أما ما يفرض الآن باسم العولمة فليس عالميا إنما هو الرؤية الغربية، النظام الغربي !(70). ويتساءل د. عمارة : لماذا الغرب يريد أن يفرض علينا العولمة؟ ويجيب : هناك في بنية الفكر الغربي والحضارة الغربية هذه النزعة للهيمنة(71). ويقول في ختام كلمته «فنحن مع العالمية ولكن هذا الذي يسمى بالعولمة هو تسابق وتطور في أدوات الهيمنة. والجديد في ذلك هو تقنين هذه الهيمنة. أما كون الغرب يعمل على فرض هيمنته علينا فهذا مرتبط بموقف الحضارة الغربية

القديم منذ الاحتكاك بينها وبين الحضارة الاسلامية(72). وبهذا التفسير بالهيمنة يكاد د. عمارة أن يلغي الأساس الموضوعي الرأسمالي للعولمة ويجعلها ظاهرة إرادوية ذاتية عنصرية ذات جذور تاريخية قديمة! والغريب أنه يميز بين عالمية فكرة نظرية أو رسالة دينية وبين عولمة واقع موضوعي اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي وعلمي تقني! وأنه برغم هذه العولمة الموضوعية، فإنها تزخر بالتعدد والتمايزات والصراعات والخصوصيات الثقافية والقومية والمصالح المتناقضة داخل نمط انتاجي سائد هو النمط الرأسمالي، ويسعى للمزيد من السيادة، وأن هذه العولمة الموضوعية ليست هي الهيمنة وانما الهيمنة استقطاب داخل العولمة يتمثل في كتلة من الدول الرأسمالية الكبرى وشركاتها الاحتكارية المتشابكة والمتنافسة معا التي تقف اليوم على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

عن العولمة والهيمنة

ولعلنا نجد هذا التمييز نسبيا بين العولمة والهيمنة عند د. محمد عابد الجابري في أطروحاته العشرة (73) حول العولمة والهوية الثقافية. ففي الأطروحة الرابعة يرى أن العولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي بل هي أيضا وبالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم وأمركته. وتقترب رؤية د. عمارة إلى هذه الزاوية الإيديولوجية وخاصة عندما يفرق د. الجابري في أطروحته الخامسة بين العولمة والعالمية. فهذه شيء والأخرى شيء آخر كما يقول. فالعولمة هي نفي الآخر وإحلال الاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، على حين أن العالمية ـ كما يقول ـ تفتح العالم على الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالخلاف الأيديولوجي وكما يرى في أطروحته السادسة أن ثقافة الاختراق تقوم على أوهام هدفها «التطبيع» مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري. وفي هذا كما يقول في الأ طروحة السابعة إفراغ للهوية الجماعية من كل محتوى. ولهذا يؤكد في أطروحته التاسعة أن تجديد الثقافة أي ثقافة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها والتماس وجوه الفهم والتأويل لمسارها، تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل. وتأكيدا على أن هذا لا يعني القطيعة مع العصر. تقول أطروحته العاشرة والأخيرة إن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية في مستوياتها الثلاثة (الفردية والجمعوية والوطنية القومية) لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والثقافة وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية.

ولا شك أن رؤية د. الجابري للعولمة رؤية متقدمة بالقياس إلى العديد من المفكرين الاسلاميين الذي ينتهي بعضهم إلى الرفض الفكري القاطع للعولمة باعتبارها آخر تجليات الحضارة الغربية في حداثتها وعلمانيتها وماديتها وديمقراطيتها التي تتعارض مع المفاهيم الاسلامية كما يفهمونها !

على أن رؤية د. الجابري للعولمة ـ مع ذلك ـ لا تمس الأساس الموضوعي للنظام الرأسمالي نفسه الذي تعد العولمة ـ كما يقول ـ آلية من آلياته أو تعدّ أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية التي هي بدورها كانت أحدث ـ أو أعلى ـ مراحل الرأسمالية نفسها ـ كما سبق ذكرنا ـ وهكذا ـ في تقديري ـ يصبح نمط الانتاج الرأسمالي المعمّم والمعولم

هو القضية الجوهرية التي كانت موضوع تساؤلنا في البداية نعود إليها بعد رحلتنا الحوارية مع بعض المواقف الفكرية المختلفة من هذه القضية، لنحاول أن نقترب أكثر من واقعها العيّني وأن نحدد موقفنا منها.

ذكرت في البداية أن هذا النمط الرأسمالي المعمم والمعولم أصبح يمثل بمستوياته المختلفة والمتراوحة ما يمكن أ نسميه موضوعيا - بصرف النظر عن أحكام القيمة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. وقد يكون من الضروري أن أوضح هذه التسمية لأزيل ما تثيره من التباس وسوء فهم، فضلا عن أنني أراها ضرورية لتفسير بعض مظاهر التناقضات والصراعات في عصرنا.

في ندوة سابقة حول «صراعات أم حوار الثقافات» عقدتها منظمة «تضامن الشعوب الافريقية والأسيوية» في مارس من عام 1997 اجتهدت في تحديد دلالة بعض المصطلحات من بينها مصطلح الثقافة ومصطلح الحضارة وذكرت أنني(74) تعاملت وأتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالتها الانثروبولوجية العامة في جوانبها الرمزية والمادية والعمليّة، أي من حيث أنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعملية والعلمية للواقع الاجتماعي والاقتصادي والانساني عامة التي تتجلى في أشكال السلطة ونمط الانتاج والسلوك السياسي والقيمي والإبداعي في ارتباط محلّي محدد. وبهذا المعنى فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى أخر، بل تختلف وتتنوع كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف وتنوع المواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية، كما تتطور وتنمو بتطور الأوضاع والتشكيلات القومية المختلفة، نتبين هذا في أرقى المجتمعات وأدناها في سلم التطور التاريخي الاجتماعي العام. على أن الثقافة - بشكل عام - تجمع كذلك بين ما هو قومي خاص بها، وبين ما هو إنساني مشترك بين مختلف الخبرات الإنسانية. وهو مشترك ثقافي نابع من الاحتياجات الأساسية للعضوية والاجتماعية والموضوعية الانسانية، والتفاعل المتصل بين الثقافات المجتمعية والقومية المختلفة دون أن يلغى هذا خصوصية الثقافة في كل مجتمع من المجتمعات.

أما مصطلح الحضارة، فقد تعاملت وأتعامل معه دون تمييز دلالي جوهري بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الانثروبولوجي الذي ذكرت. على أني أرى أن الفارق بينهما يكمن في أن الحضارة هي ثقافة تطورت تطورا ذاتيا مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة إلى التوسع والامتداد، فارضة نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى في عصر ما، أو مرحلة تاريخية معينة. إنها نُقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة. أي أن الحضارة هي خصوصية ثقافية معمّمة سائدة خارج حدود نشأتها المحلية الأولى. فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية القديمة، والصينية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية الاسلامية وغيرها من ثقافات معمّمة تطورت ذاتيا ثم توسعت خارج منبعها الأصلي وأخذت تسيطر على مناطق ثقافية أو حضارية أخرى. وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة هي أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعممة) نتيجة لسيادة أو سيطرة حضارة أخرى أكثر قوة وتطورا فإن خصوصياتها الثقافية تظل حية.

بمستوى أو بآخر - داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة في أغلب التجارب التاريخية الحضارية - أكثر من ثقافة ثانوية هي امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا نشهد داخل الحضارة الواحدة - بالمعنى الذي ذكرت - إختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة. ففي أوج ازدهار الحضارة العربية الاسلامية - على سبيل المثال - في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري، احتوت الحضارة العربية الإسلامية في امتدادها شرقا وغربا وشمالا وجنوبا عديدا من الثقافات الأخرى مثل البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية وغيرها. ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية داخل هذه الحضارة آنذاك، كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافي والمعرفي والاجتماعي داخلها في إطار سيادتها الثقافية العامة. بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعوبية وغيرها من ظواهر الخلاف والاختلاف والصراعات الأخرى داخل هذه الحضارة.

في ضوء هذا، أرى أن مصطلح العولمة في عصرنا الراهن هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية - كما سبق أن ذكرت - تمثلت في البداية في ثقافة - بالمعنى الانثروبولوجي - تخلّقت وتشكلت في رحم الانساق الاقطاعية في أوروبا في القرن السادس عشر تتسم بنمط انتاجي هو نمط الانتاج الرأسمالي الذي أخذ يمتد ويتوسع ويسود حتى أصبح لا مجرد حضارة غربية كما يقال بل حضارة عصرنا الراهن وإن اختلف مستواها من مجتمع إلى آخر. إنها اليوم حضارة رأسمالية عالمية تعدُّ امتدادا تاريخيا متطورا متجاوزا لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة، والتي ما تزال معالمها وآثارها باقية حية داخل نمطها الانتاجي الرأسمالي الجديد. ولهذا يتنوع هذا النمط الانتاجي الرأسمالي بدوره بتنوع الثقافات التي يحتويها ويسيطر عليها دون أن يلغيها تماما رغم سعيه إلى ذلك. إننا على سبيل المثال، لا نستطيع القول بوجود حضارة عربية إسلامية، أو حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية أوعربية إسلامية تسيطر على بلدانها وأوضاعها المختلفة هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التي تأثرت في نشأتها الأولى - بدون شك - بتراث الحضارة العربية الإسلامية.

ولهذا يتنوع النمط الانتاجي الرأسمالي العالمي في سيادته الحالية على البلدان العربية وتبعيتها له بتنوع الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية وبخاصة في تجليها الثقافي وبرغم سيادة نمط الانتاج الرأسمالي سيادة اقتصادية وايديولوجية في الولايات المتحدة الامريكية وفي البلدان الأوروبية وفي اليابان فاننا نجد اختلافا في التبينة القومية لهذا النمط الرأسمالي فيما بينهما وخاصة في تجليه الثقافي. ولهذا فإن العولمة رغم تحققها الموضوعي وسيادتها عالميا كنمط إنتاج رأسمالي، فإنها ليست مستوية سواء من حيث تفاوت دولها وبلدانها في مستوى انتاج هذا النمط الرأسمالي أو في التبعية له، أو من حيث مستوى خصوصيته الثقافية. ولهذا تتسم العولمة بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى عليها، وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة مما قد يغيّب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالهيمنة هي نتيجة لما يتحقق من

تركيز وتمركز واستقطاب داخل العولمة ناجم عن التفوت الانتاجي والعلمي والتكنولوجي والثقافي. فالعولمة ظاهرة موضوعية إنتاجية رأسمالية سائدة، أما الهيمنة فهي تميّز ذاتي داخل هذه الظاهرة الموضوعية. ولهذا قد تتراوح وتختلف من مرحلة إلى أخرى. ومن الخطأ العلمي أن نتحدث عن العولمة باعتبارها أمركة بسبب هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية في هذه المرحلة على دولها الرأسمالية الكبرى. فقد تتأكل أو تضعف الهيمنة الأمريكية دون أن يعني هذا تصفية العولمة الرأسمالية نفسها. بل قد يعني انتقال الهيمنة إلى دولة رأسمالية أخرى أو تكتل أخر رأسمالي، أو قد يتحقق نوع من التوافق المؤقت أو الجزئي أو العام بين الدول الرأسمالية الكبرى للحد من التنافس فيما بينها، هذا التنافس الذي يصل أحيانا إلى تعريض النظام الرأسمالي كله لاخطار جسيمة. إنها احتمالات واردة، بل حالّة، نسبيا تتجلى فيما يُعانيه النظام الرأسمالي من ازمات تقليدية ومستجدة في ظروف عولمته. على أن المهم هنا أن نميّز بين الواقع الرأسمالي الموضوعي للعولمة وبين ظاهرة الاستقطاب والهيمنة داخلها، ولا ينبغي الخلط بينهما. والمسألة ليست مسألة نظرية خالصة، بل تتعلق كذلك بمنهج التعامل مع العولمة أو مواجهتها.

وتحقق العولمة الرأسمالية سيطرتها الشاملة عن طريق أدواتها المختلفة من شركات احتكارية وبنوك متعدية القوميات، وأساليب ووسائل تقنية تتطور كل يوم أتاحتها لها الثورة العلمية الثالثة لتنمية القدرات الانتاجية والتسليحية إلى غير حد، وكذلك القدرات التوسعية المعلوماتية والاتصالية بما يشبه إلغاء المكان والزمان.

بهذه الأدوات والوسائل والقدرات سعت الدول الرأسمالية الكبرى وتواصل سعيها لتنميط العالم تنميطا سياسيا واقتصاديا وثقافيا وبخاصة البلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس اشكال التدخل والعدوان والقمع وتفجير الصراعات المحلية واهدار المشروعية الدولية وشل منظماتها الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل توظيفها لخدمة مصالحها الإحتكارية التوسعية وادارة ازماتها الثقافية. وأخذت تسعى عن طريق شركاتها المتعدية القومية ومؤسساتها الاقتصادية وبخاصة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي واتفاقياتها التجارية الدولية إلى ادماج واستتباع اقتصاديات البلاد النامية في بنيتها الرأسمالية، وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة ومحاولة تصفية الدور الانتاجي والخدمي لدولها، اكتفاء بدورها الأمني لحماية مصالحها وتفكيك الروابط القومية والاقليمية وخلخلة الهويات الثقافية وإشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح المتاجرة بكل شيء وتسليع القيم الثقافية وبناء اقتصادها على المضاربات المالية وعرقلة ا لمشروعات التنموية التصنيعية خاصة.

وفي إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافي ديني كما يذهب هنتنجتون. فليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب، وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق. وليس ثمة صراع حضاري ديني بين أمريكا واليابان مثلا رغم اختلاف الخصوصية القومية والثقافية التراثية بينهما، وليس ثمة صراع حضاري بين أمريكا من ناحية وايران أو العراق أو ليبيا وإن اتخذ هذا الصراع مظهرا دينيا أو ايديولوجيا ما أكثر

ما تضخمه الولايات المتحدة لتصطنع به أعداء موهومين تغيّب بهم حقيقة الصراع، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الاسلامي لها بعد انهيار عدوها الاشتراكي القديم الذي كان يتمثل في الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية، في الوقت الذي تدعم أشد عناصر التيار الديني الاسلامي تعصبا وتخلفا في أفغانستان وفي غيرها من بعض البلاد العربية والاسلامية، وتجعل من نفسها من ناحية أخرى حامية للأقباط المصريين ومدافعة عنهم في مواجهة ما يعانون من اضطهاد طائفي ديني من جانب مواطنيهم المسلمين كما تزعم، في الوقت الذي تتواطأ مع الاحتلال الاستيطاني العدواني التوسعي للطغمة الصهيونية التي تطرد الشعب الفلسطيني مسلميه ومسيحييه من أرضه وتمارس أبشع صور المذابح الجماعية والقمع والتعذيب والتجويع وإهدار الحقوق لابنائه اطفالا ونساء ورجالا.

كما تستخدم القوات العسكرية لحلف الأطلسي (الناتو) في مظهر خادع لحماية مسلمي كوسوفو من الاضطهاد الصربي، وهي في الحقيقة تفاقم من محنتهم لتغطية هدفها الأكبر وهو تغيير علاقات القوى السياسية والعسكرية لمصالحها في منطقة البلقان وفي أوروبا عامة، فضلا عن تحويلها للناتُو من قوة عسكرية محدودة المهام بحدود أوروبا إلى قوة عسكرية وسياسية بديلة لمجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة ذات صلاحية ومشروعية مفروضة على نطاق العالم.

طبيعة الصّراع القائم

إن الصراع الدائر في عصرنا ليس صراعا حضاريا بل هو صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة رأسمالية سائدة واحدة. هو أولا صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وادارة ازماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية المتفاقمة. وقد يبرز الجانب الثقافي منه في ظواهر عديدة، مثل «الاستثناء الثقافي» الذي فرضته فرنسا وكندا في اتفاقية «الجات». وهناك ايضا الصراع بين هذه الدول الرأسمالية ا لكبرى والدول النامية، هذا الصراع الذي يتخذ أشكالا متنوعة من تدخل وعدوان عسكري واحتلال وفرض شروط عسكرية وسياسية واقتصادية ورؤى ثقافية، لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية وطمس خصوصياتها الثقافية والقومية وإعاقة تطورها التنموي الذاتي.

وما أكثر الأمثلة الفاقعة والفاجعة لسلوك الدول الرأسمالية الكبرى وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد المصالح الجوهرية لشعوب البلدان النامية بل ضد شعوبها نفسها بما لا يسمح المقام هنا لتفصيله. على أنها صورة بشعة وملتبسة للعولمة الرأسمالية وريثة التاريخ الطويل لنمط الانتاج الرأسمالي منذ بدايته في القرن السادس عشر حتى اليوم. لقد تحققت بهذه العولمة الرأسمالية وحدة الحضارة الإنسانية في عصرنا. ولكنه رغم ارتباطها منذ بدايتها الرأسمالية الأولى برؤية عقلانية وتاريخية وتنويرية وتوجه ليبرالي ديمقراطي يقوم على احترام التعدد والاختلاف والتنافس وحرية الاعتقاد والتعبير والمواطنة والتطور والتقدم والإبداع، هذه القيم التي يلخصها مفهوم «الحداثة»، وبرغم التطور الرائع لكفاءتها الانتاجية والابداعية في المجالات الفكرية والعلمية ووالأدبية والفنية والادارية والتنظيمية

والمكتشفات التكنولوجية، فهي وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وقبحا وبشاعة وعدوانا واستغلالا واحتلالا واغترابا ومهانة في حق شعوب العالم. فبرغم ما حققته وما تزال تحققه من معجزات علمية وتكنولوجية كفيلة بحل العديد من المشاكل الاجتماعية والصحية والبيئية والمعيشية التي تعاني منها شعوب العالم جميعا بمستويات مختلفة، فإن هذه العولمة - والهيمنة الرأسمالية تستهلكها - في خدمة 10٪ فقط من سكان الأرض أصحاب المصالح الأساسية في هذه العولمة والهيمنة. هذا هو الوجه القبيح لهذه العولمة الذي يشوه المنجزات المبدعة التي استطاع العقل الانساني والفعل الانساني والتضحيات الانسانية أن تحققها منذ النشأة الأولى للرأسمالية حتى مرحلتها الراهنة.

على أن هذه المنجزات الانسانية المبدعة لم تهدر تماما ولم تتوقف طاقاتها عن الإضافة والتجدد لمصلحة الانسان عامة. ففي قلب هذه العولمة الرأسمالية والهيمنة الأمريكية بوجه خاص، وفي مواجهتها، أخذت تبرز ظواهر إنسانية معولمة أخرى مضادة لهذه العولمة السائدة. فمن ناحية أصبحت العديد من القضايا المشتركة لشعوب العالم ذات طابع معولم مثل قضية البيئة والأخطار والكوارث الطبيعية وندرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية والسلام العالمي والتصحر والمجاعات فضلا عن الحقوق والحريات الانسانية الفردية والمجتمعية والعامة، وبخاصة حقوق المرأة والأطفال والأقليات العرقية والمهمشين وحماية الخصوصيات القومية والهويات الثقافية وتنميتها إلى غير ذلك. وأخذت تتشكل من أجل هذه القضايا جماعات وهيئات شعبية غير حكومية، وتنعقد مؤتمرات وتقوم مسيرات مطلبية على المستوى القومي والاقليمي والعالمي. هذا إلى جانب تواصل التنظيمات والتشكيلات والهيئات السياسية والاجتماعية والحزبية والعلمية والأدبية والفنية ذات التوجهات الديمقراطية الوطنية والقومية والاشتراكية والشيوعية والدينية المستيرة في مختلف أنحاء العالم تصديا لهذه العولمة الرأسمالية، وسعيا إلى ابداع حلول وبدائل سياسية وانتاجية وتنموية وديمقراطية تتدعم بها وحدة الحضارة الانسانية مع مراعاة واحترام هوياتها الثقافية وخصوصياتها القومية والعمل على سيادة المشروعية الدولية وتحرير المنظمات الدولية من سيطرة دول الهيمنة الرأسمالية.

قيم حضارية و رفض للهيمنة السائدة

وفي قلب هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية ما تزال ترتفع مفاهيم ومبادىء وقيم العقلانية والحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والحداثة والاستنارة والتقدم واحترام الاختلاف والتنوع في الاجتهادات الفكرية والدينية والابداعية، هذه المبادىء والمفاهيم والقيم التي برزت - كما ذكرنا - مع نشأة هذه الحضارة الرأسمالية وأسهمت في تطويرها وتنميتها، وان أهدرتها الرأسمالية في مسيرتها التنافسية الساعية إلى الاحتكار والتمركز والتسلط وعبادة قانون تعظيم الربح فوق كل قيمة انسانية واستخدام العقل استخداما آليا إجرائيا ميكانيكيا نفعيا خالصا، وتحويل العلم والعقلانية إلى وسيلة لمضاعفة السيطرة والاستغلال والمركزية والاستبداد والقمع، واشاعة اللاعقلانية والرؤى الجزئية المتشظية ودحض القيم والمبادىء العامة والأنساق المعرفية الكلية

والتاريخية والسخرية من الحداثة الفعلية واتهامها بالشمولية والمركزية الاستعلائية واستبدال مفهوم ما بعد الحداثة أي معكوسها الدلالي والانتكاس عليها وليس تطويرها كما يذهب بعض النقاد والمفكرين من أنصار هذه العولمة الرأسمالية أو من الذين يأخذون على الحداثة والعقلانية والعلمانية توظيفها توظيفا إجرائيا نفعيا استبداديا في مرحلة ما قبل العولمة.

ولهذا تدور معارك فكرية عميقة بين مفهوم الحداثة التي يواصل معركتها والدفاع عنها وتطويرها بعض المفكرين والفلاسفة المعاصرين وخاصة الفيلسوف الألماني هابرماس باعتبار أنها لم تُستكمل بعد وبين مفهوم ما بعد الحداثة التي يكاد أن يكون تعبيرا أيديولوجيا عن هذه المرحلة من العولمة الرأسمالية. ولا تقف هذه المعركة الفكرية عند الحدود الفلسفية أو النقد الأدبي بل تمتد إلى مختلف المجالات المعرفية والابداعية الأدبية والاجتماعية والفنية والمعمارية والسياسية والاقتصادية.

على أن الدفاع عن الحداثة والعقلانية والعلمانية والتاريخية في عصرنا ليس ردة إلى البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية، وإنما يتضمن نقدا للعولمة الرأسمالية وجهدا فكريا لتجاوزها. على حين أن الدفاع عما بعد الحداثة يكاد يعد ردة فكرية إلى ما قبل الحداثة وليس تجاوزا لها.

وهكذا في قلب العولمة الرأسمالية تتحرك جهود متنوعة تتواحد فكريا تلقائيا وتنظيميا بمستويات مختلفة على مستوى العالم لتصوغ مشتركا ثقافيا إنسانيا متناميا على اختلاف مصادره واجتهاداته وتنوع هوياته الثقافية وخصوصياته القومية، مؤذنة بإمكان تحويل هذه العولمة الرأسمالية الشرسة التي تستقطب ثمرات الجهود الانسانية العاملة والمبدعة إلى عولمة إنسانية يتحقق فيها وبها مستوى أرقى من التفتح الانساني ومن التحرر من الاستغلال والقهر والقمع والظلم والاستتباع والاغتراب والتعصب العرقي والديني والجمود الفكري عامة.

ولعل المنجزات العلمية والتكنولوجية وخاصة في علوم الاتصالية والمعلوماتية والبيولوجية، هذه المنجزات الباهرة التي تحققت وتزداد تحققا وتطويرا بفضل القوى الانتاجية والعلمية والفكرية المبدعة والتي ما تزال تمتلكها وتحتكرها وتسيطر عليها قوى الهيمنة الرأسمالية وتوظفها لخدمة مصالحها أساسا، أقول، لعل هذه المنجزات أن تصبح ملكية معولمة في أيدي هذه القوى المنتجة والمبدعة من شعوب العالم فتنشط وتتناسق جهودها مع مختلف القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية المستنيرة والمتقدمة في العالم للتعجيل بتحقيق هذه العولمة الانسانية في القرن القادم.

ولهذا ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وعلى انسانيتنا عامة، ولهذا ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وعلى انسانيتنا عامة، من الدعة إلى الاستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، باعتبارها قدرا تاريخيا لافكاك منه في صورته الراهنة، وبالتالي الدعوة إلى حتمية الاندماج أو التكيف الهيكلي معها دون تحفظ أو مراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية.

ولكن... لا يقل خطرا عن هذا، إنكار هذه العولمة الرأسمالية، والاكتفاء بإدانتها والاستعلاء الفكري عليها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية نهائية مغلقة مستغنية عن كل ما يتحقق في

عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية واجتماعية وحوارات وصراعات فكرية وثقافية في مواجهة هذه العولمة الرأسمالية.

إن كلا الموقفين يفضيان إلى نتيجة فاجعة واحدة هي الانتحار الثقافي لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية، فنتيجتها العملية هي الاستيعاب والتبعية والخروج من التاريخ على حد تعبير المفكر الاقتصادي د. فوزي منصور.

وفي تقديري أن البديل الايجابي في مواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية المعولمة هو التفتح العقلي والعلمي والنقدي والابداعي على تنوع حقائق وخبرات الواقع والعصر، وتنمية القدرة على امتلاك مفاتيحهما امتلاكا معرفيا وعلميا والاجتهاد في تبيئتهما والإضافة إليهما بحسب احتياجاتنا وخبراتنا الخاصة. ولا يتم هذا في فراغ، وانما بتحقيق مشروعات تنموية تصنيعية وبشرية من خلال أعمق مشاركة ديمقراطية جماهيرية لكل القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة. فضلا عن القوى السياسية الوطنية والديمقراطية والتقدمية عامة. على أنه لا سبيل لتحقيق أو نجاح مشروع تنموي أو وطني خاص في عصرنا بغير عمق قومي وإنساني عام. إن تعميق الهوية الثقافية والقومية هي نقطة الارتكاز الأولى لمواجهة الهيمنة الرأسمالية وضمان نجاح أي مشروع تنموي خاص. ولهذا فإن البعد القومي العربي هو بعد أساسي في أي تخطيط لمشروع مصري خاص. على أن هذا البعد القومي لا نجاح له بغير بعد إنساني عام. فلا سبيل إلى عزلة عن العالم، إنما المهم أن نحسن التعامل وطنيا بما يدعمنا قوميا وأن نحسن التعامل قوميا بما يدعمنا عالميا وأن نحسن الترابط بين هذه الأبعاد الثلاثة بالأساس الديمقراطي الشعبي لمشروعنا هذا الأساس الذي هو قاعدتها الصلبة والحامية له من الانتكاس، وأن نحسن كذلك تحديد ما نريد تحقيقه وأن نحسن امتلاك المعرفة وأدواتها العلمية والتكنولوجية، ووسائلها التعليمية والإعلامية والثقافية عامة.

الديمقراطي الشعبي لمشروعنا هذا الأساس الذي هو قاعدتها الصلبة والحامية له من الانتكاس، وأن نحسن كذلك تحديد ما نريد تحقيقه وأن نحسن امتلاك المعرفة وأدواتها العلمية والتكنولوجية، ووسائلها التعليمية والإعلامية والثقافية عامة.

هذا هو في تقديري المدخل المنهجي الموضوعي والفكري والعملي والثقافي والإنساني عامة للتصدي تصديا ايجابيا لهذه العولمة الرأسمالية التي تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية ـ هذا الكسب التاريخي العظيم ـ لا قرية كونية واحدة ـ كما يقال ـ بل غابة عالمية واحدة. وفي غمرة معركة تصدينا لهذه الرأسمالية العولمة لن نكون في عزلة عنها أو عن العالم بل سنكونُ قوة متحركة داخلها، ولن نكون وحدنا بل سنكون جزءا عضويا من عولمة إنسانية جديدة تشارك في بلورتها وإنضاجها قوى قومية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة ومتنوعة داخل العولمة الرأسمالية السائدة. وفي غمرة هذه العملية التاريخية الحضارية التي تتنامى تلقائيا وتنظيميا، فكريا وعمليا، حوارا ونضالا، ستتنوع الخيارات، تتجدد خبرة الخيارات القديمة كالخيار الاشتراكي مستفيدا من كل سلبيات التطبيقات السابقة، أو تنبثق خيارات جديدة، أو تقوم علاقة حضارية إنسانية

شبكية متنوعة الخبرات الموحدة الحميمة برغم هذا التنوع وبفضله!! وإذا كانت العولمة الرأسمالية هي الحضارة السائدة بعصرنا الراهن أو هي أحدث (أو أعلى مراحل الامبريالية) فهي ليست نهاية التاريخ أو نهاية الايديولوجيات. ما أريد أن أوغل بعيدا في يوتوبيا خيارات مستقبلية. على أن المستقبل كل مستقبل إنما يصنعه الحاضر، وأحيانا الماضي للأسف.

وفي تقديري، أنه برغم ما قلت من تفرقة بين العولمة والهيمنة، فإنني أقول إن جوهر معركة عصرنا المباشرة الآنية هي النضال العالمي المشترك بين الخصوصيات الثقافية والقومية المنتجة والمبدعة والديمقراطية والتقدمية في العالم من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على الوضع الإنساني الراهن أيا كانت صفته، والسعى إلى دعم المشروعية الدولية، في منظماتها القائمة وذلك بانشاء «هيئة الشعوب المتحدة» ليس بديلا عن هيئة الأمم المتحدة، التي تمثل حكومات العالم ودولها، وانما لتكون عمقا شعبيا لها ورقابة شعبية عليها تساندها في معاركها الانسانية. هذا إلى جانب ضمان حق كل بلدان العالم في اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية والثقافية والابداعية، وتوفير الحوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم.

وبرغم الأهمية البالغة الحاسمة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة التي تتصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية والأمريكية خاصة، فإن دور المثقفين في عصرنا الراهن. الذي أصبحت فيه الثقافة قوة انتاجية ثورية باهرة، أصبح دورا حاسما كذلك وخاصة إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية. التي أشرت اليها. لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم أو على المستوى الإنساني عامة.

إنها مسؤولية المثقفين. كما ذكرت وأكرر في العديد من الندوات. على تنوع كفاءاتهم وتخصصاتهم في تحقيق هذا التحول التاريخي الحضاري أي تحويل هذه الغابة الانسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة إنسانية غناء منتجة مثمرة تضامنا وعدلا وحرية وسلاما وإبداعا. فهذه معركة انسانية طويلة. وإنما على الأقل تطهيرها أولا من حيواناتها المفترسة الجشعة التي تحول دون تحقيق هذا الحلم النبيل... الممكن.

الهوامش:

(1) استفدت في هذا المقال بفقرات عديدة من بعض كتابات يابقة لي مع بعض التعديلات حول هذا الموضوع مثل كتاب. الفكر العربي بين الخصوصية والكونية. مقدمة الكتاب خاصة (ص 7) دار المستقبل العربي، طبعة أولى 1996. ومثل كتاب. صراع الحضارات أم حوار الثقافات. من مقال لي في الكتاب بعنوان. حضارة واحدة وثقافات متعددة، مقاربة نظرية عامة. صدر عن منظمة تضامن الشعوب الافريقية الاسيوية يضم أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي الذي عقدته حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات في القاهرة في المدة بين 10 - 12 ابريل 1997. فضلا عن استفادتي بمقال لي نشرته مجلة. النص الجديد. بعنوان. الثقافة والعولمة. ص 9 - 15 العدد الثامن، ديسمبر 1998. قبرص.

(2) كارل ماركس وفريدريك انجلز، البيان الشيوعي، ترجمة، العفيف الأخضر. الطبعة الأولى المصرية 1998. الناشر، دار الثقافة الجديدة. القاهرة ص 23 - 24.

(3) رودا كوفا، بصدد مؤلف لينين. الامبراطورية، أعلى مراحل الرأسمالية. ص 108. دار التقدم. موسكو 1987.

(4) المرجع السابق ص 30 وما بعدها.

(5) لينين ، «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» ، ص 132 وما بعدها. دار التقدم موسكو 1970.

(6) المرجع السابق ص 140.

(7) المرجع السابق ص141.

(8) المرجع السابق ص 171.

(9) د. فؤاد مرسي ، «الرأسمالية تجدد نفسها» ، ص 151 . عالم المعرفة الكويت 1990.

(10) المرجع السابق . مقدمة الكتاب ص 7 - 10 .

(11) المرجع السابق ص 16.

(12) المرجع السابق ص 12.

(13) المرجع السابق ص 78.

(14) المرجع السابق ص 105.

(15) المرجع السابق ص 153.

(16) المرجع السابق ص 153.

(17) المرجع السابق ص 154.

(18) المرجع والوضع نفسه.

(19) المرجع والوضع نفسه.

(20) المرجع السابق ص 478 . ص 480 بتصرف.

(21) المرجع السابق ص 480 . 481.

(22) «الفكر العربي بين الخصوصية والقومية» . مذكور في الهامش (1)

(23) د. اسماعيل صبري ، أوراق مصر (2020) توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة ص 7 منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الأوسط القاهرة. العدد رقم (3) يناير 1999 .

(24) المرجع السابق ص 59 .

(25) المرجع السابق ص 89.

(26) The Alliiance Strategic Concept (North Atlantic Council Meeting in Washington on 23rd - 24th April 1999) Press Release.

(27) أوراق (2020) ص 77 . 78.

(28) المرجع السابق ص 76.

(29) المرجع السابق ص 69.

(30) د. محمد نور الدين ، الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولي للعمل ص 87 في ، قضايا التنمية ، مركز دراسات وبحوث الدول النامية العدد 12 عام 1998 . القاهرة.

(31) أوراق (2020) ص 87 .

السابق ص 89.

(33) المرجع والوضع نفسه.

(34) المرجع والوضع نفسه.

(35) د. نصر محمد عارف. مقال عن ازمة كوسوفو ، جريدة الأهرام في 2 جوان 1999.

(36) أوراق (2020) ص 89 . 92.

(37) د. عبد السلام المسدي ، العولمة والعولمة المضادة ، كتاب سطور (6) يناير 1999.

(38) أوراق (2020) ص 76.

(39) د. سمير أمين ، «مناخ العصر . رؤية نقدية». مقال «الثابت والمتغير في الفكر الاقتصادي المهيمن» ، ص 20 . 21 . سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي 1999.

(40) المرجع السابق ص 21 .

(41) المرجع السابق ص 24 . 25.

(42) المرجع السابق ص 24.

(43) المرجع السابق ص 27.

(44) المرجع السابق ص 28.

(45) المرجع السابق ص 30.

(46) المرجع والوضع السابق.

(47) المرجع السابق ص 83.

(40) العولمة والعولمة المضادة ، مرجع سابق ص 320.

(49) أ. سيد ياسين ، يصعب الاختيار بين دراساته العديدة ولهذا أكتفي بالاشارة إلى كتابه ، «الأمن العربي والمستقبل العربي» ، دار المستقبل العربي، القاهرة 1998 ومقال الطريق الثالث ، ايديويوجية سياسية جديدة، مجلة السياسة الدولية 1999.

(50) المرجع السابق «الطريق الثالث» ص 72 .

(51) جريدة «الحياة» عدد 27 ماي 1999 لندن.

(52) «الاسلام والعولمة» الدار القومية العربية . اشراف الاستاذ محمد ابراهيم مبروك 1999.

(53) المرجع السابق ص 89 .

(54) المرجع السابق ص 84 ـ 85.

(55) المرجع السابق ص 101 .

(56) المرجع السابق ص 102 .

(57) المرجع والوضع نفسه.

(58) المرجع السابق ص 103 .

(59) المرجع السابق ص 104 .

(60) المرجع السابق ص 105 .

(61) المرجع السابق ص 108 .

(62) المرجع السابق ص 109 .

(63) المرجع السابق ص 111 .

(64) مجلة الطريق اللبنانية ، السنة 57 عام 1998 مقال العولمة للدكتور عصام الخفاجي، هامش ص 94.

(65) «الاسلام والعولمة» ص 165 ـ 166.

(66) المرجع السابق ص 148 .

(67) المرجع السابق ص 150 .

(68) المرجع السابق ص 168 .

(69) المرجع السابق ص 118 .

(70) المرجع السابق ص 119 .

(71) المرجع السابق ص 123 .

(72) المرجع السابق ص 120 .

(1999) د. محمد عابد الجابري ، العولمة والهوية الثقافية ، عشر أطروحات ص 14 ـ 22 . مجلة المستقبل العربي ، 19982.

(74) راجع هامش (1) وتكاد الفقرات التالية حتى نهاية المقال أن تكون طبق الأصل ما جاء في مقالي عن «الثقافة والعولمة» السابق الإشارة إليه في هامش (1) مع بعض التعديلات وبعض الإضافات.

العناوين الفرعية الواردة في هذا المقال من وضع التحرير



مشهد من الجلسة الاولى لندوة «الهوية في زمن العولمة» التي ترأسها الاستاذ هشام جعيط (وسط الصورة) إضافة الى استاذ الفلسفة بالجامعة التونسية فتحي التريكي (على اليمين) و المفكر المصري محمود أمين العالم (يسار الصورة).

نحو مقاربة جديدة للهويّة..



فتحي التريكي*

كثرت التساؤلات حول العودة القويّة راهنا إلى مفهوم الهويّة الذي قد يصبح في السنوات القادمة استراتيجيا باعتبار أنّ اكتساح انساق العولمة كلّ جهات العالم قد يدفع إلى تكوّن بؤر للصمود وإلى تكتلات مقوّماتها قد تكون في التقهقر الهووي. لذلك قبل تقديم بعض البيانات حول هذا المفهوم، لابدّ من التأكيد على هذه النقاط الأساسية التي من خلالها تتمحور صور الهويّة في الهنا والآن :

1) عندما نتحدث عن الهويّة، فإنّنا كمثقفين لا بدّ أن تكون لنا نظرة نقدية تدعونا إلى التريّث والحذر وعدم الانزلاق في السهولة أو في التغطية الايديولوجية كي تتوضح لنا معالمها، كمفهوم الاختلاف والغيريّة والتّضادّ، والذات والفردانيّة والكثرة والكونية والقومية وغيرها. هناك إذن شبكة علائقية معقدة بين هذه المجموعة من المفاهيم قد تأخذ أبعادا مختلفة : كالبعد السياسي أو البعد الديني، أو البعد الثقافي، أو البعد اللغوي، أو البعد الجنسي أو الاجتماعي. فيمكن أن تكون مرجعية الهويّة مرجعية عنصرية قد تقدم لنا سندات بيوأتنيّة. وبالرغم من أنّ العلوم الحديثة قد بيّنت أن هناك هويّة جينيّة تجعل من الفرد متفردًا بخاصياته البيولوجية الدقيقة، فإنّ هذه المقاربة لا تعير اهتماما إلى مواطن الاتّصال بين هذه التفرّدات لأنّ الفرد ليس جينيّ التكوّن فقط، بل هو أيضا متجذّر في محيطه ولذلك لا بدّ أن تتطلب مكوّنات الهويّا العناصر الخارجيّة المؤسسة لنمط توّجهها وعملها. إر الهوّة اجتماعية سياسيّة بدونها لا يمكن للمجتمع أر يتكوّن أو أن يكون موضوعا للمعرفة وللتعرّف : ففي كل المجتمعات سنتعرّف على الآخر من خلال تحديد هويّة الاجتماعية السياسية : الأب أو الجدّ أو العرف أو الحبيب أو الزوجة وغير ذلك.

2 . عندما نتحدث الآن عن الهويّة، فإنّنا نعيد ترتيب افكارنا من جديد حول الفرد والمجتمع، والحريّة والعدا والتآزر من خلال معطيات الثورة المعرفية والتكنولوجيه الحالية. لقد قام راولس مثلا، في السّجال حول الهويّة بالدفاع عن الفرد بحرياته الأساسية، من حيث هو ذاد اجتماعية حقوقية. بينما قام المجموعاتيّون Les communautariens مثل الفيلسوف الامريكي تايلور بنقد هذه النظرة للفرد المجرّد واعتبر أ الليبيرالية الجديدة قد فشلت في تعريف الأنا التي يمكن ـ حسب هذه الجماعة ـ أن تتحدّد إلا بواسط مجموعة كبيرة من الانتماءات وأنّ المجتمع لن يكو متسالما وممكنا إذن إلا من خلال هذه الانتماءات الت تعطي صبغة تآزرية للمجموعة communauté للأمة. من هنا تصاغ الاشكالية من جديد في قالب علاة شائكة بين الفرد والمجموعة، بل يمكن أن يذهب التساؤ

* استاذ الفلسفة بالجامعة التونسية ومسؤول كرسي اليونسكو للفلسفة.

إلى أبعد حدوده كأن تقول مثلا هل أنّ الفرد يمكن أن يكون حرًا إذا كانت الجماعة/الثقافية التي ينتمي اليها من حيث هي أقليّة غير حرّة أو مضطهدة ؟ هل يمكن مثلا أن نعتبر الفرنسي الذي ينتمي إلى الأقليات المغربيّة حرًا. الإجابة تكون من خلال درجة الانصاف التي نجدها في القوانين وتطبيقاته الاجتماعية.

هذه الاجابة قد تجعلنا في حرج : لأنّنا قد ربطنا هويّة فرد معيّن بهويّة الجماعة، وربطنا حقوقه الفردية بحقوق المجموعة، ولعلّنا انزلقنا في الهويّة الجماعيّة، كهويّة أمّة ما أو هويّة بلد ما.

3 . هكذا لا بدّ من استحضار عنصر آخر قد يجعلنا حذرين أيضا في نمط معالجتنا لقضية الهويّة : أعني الثقافة أو الحضارات.

تُصنع الحضارات بالفكر والابداع والحضور المتواصل في تأسيس ملامح الجدّة والتحرّر في نمط الحياة الممكنة، ولا يمكن لحضارة من الحضارات أن تستمرّ في الحضور بدون تفجير طاقات تفكيرها وتعابيرها الفلسفية والابداعية، مهما كانت درجة تطورها الاقتصادي وحضورها السياسي. هذه الحقيقة التي تبدو في أوّل وهلة بديهة، قد اختفت حاليا في عالمنا العربي تحت عوامل عدة قد نشير اليها فيما بعد، واختفاؤها فاجعة قد تجعلنا نتدحرج إلى متاهات من الصعب الخروج منها. قد يعتقد البعض أن نهايات الايديولوجيات الكبرى تبرّر وضعنا الرديء على صعيد الفكر والفلسفة. وقد يرى آخرون أن العصر هو عصر الاقتصاد السّوقي الذي يستبعد كل ما لا يمكن أن يكون نابعا ومجديا في السوق الاقتصادي الوطني والعالمي، نعم، لا نشكّ في تحوّل الوضعية الثقافية العالمية التي لم تعد تؤمن بالنظريات الكبرى الموحّدة للمواقف والمنظّرة للنّضالات.

لم يعد هناك فكر كلّي تنسيقي يؤطّر النظريات ويحلّل الابداعات ويشكّل المنهج الأمثل لفهم سيرورة التاريخ وتجلّيات الحياة الفردية والاجتماعية. نعم لقد أصاب الفكر نوعٌ من الرّيبيّة والشك المتواصل في الأصول والتمظهرات على حدّ السواء، لا سيما بعد «حركات الحرية» والتحرّر في العالم في أواخر الستينات، (مثل حركة «الهبّي» التي كثيرا ما اعتبرناها هامشية)ولكنّها غيّرت مفهوم الفرد في المجتمع وقدمت للحرية تمظهرا متجذرا كانت له انعكاسات كبرى في المجتمع. كذاك حركة ماي 1968 بفرنسا التي لم تكن سياسية بقدر ما تجذّرت في التحرّر الفكري والاجتماعي والثقافي والسيكولوجي والجنسي. ورغم أنّ «حركات الحريّة» هذه قد كانت تواصلا لتيارين متناقضين، تيار تحرّري جنسي يناضل ضدّ المحرّمات باسم «الحقّ في اللذة» وتيّار ماركسي فرويدي ثوري يستمدّ قوّته من التنظير للثورة ولقيام نظام شيوعي كلّي في كنهه، إلاّ انها مهّدت الطريق إلى النضال من أجل الحرية : الحرية في كلّ شيء وبدون استثناء ممّا أعاد للفرد مكانته وعظمته بعد أن ابتلعه النّسق الاجتماعي أو المكننة الاقتصادية السياسية أو الهيكل السّيكولوجي التحليلي.

من خلال هذه الملاحظات : كيف يمكننا مقاربة هذا المفهوم ؟

ليست المهمة سهلة لأنّ أصل القضية قد يكمن في امكانية الوجود والفكر. لقد بيّن. برمنيدس. في قصيدته المشهورة أنّ الوجود موجود وأنّه العقل وأنه الاستمرارية للعقل (النذرة الأولى والثالثة والرابعة). معنى ذلك أنّ

الهويّة (الوجود موجود) من نوع أ = أ والتي تفيد هنا ما عبّر عنه الفارابي بالهو هو أساس كلّ وجود ممكن وكلّ تفكير ممكن. وقد يخضع لذلك ما سنجده فيما بعد عند أرسطو أي عملية التمييزla discernabilité والتي سيجعل منها الفارابي أساس نظريته السياسية والاخلاقية. فهويّتي لن تظهر بوضوح إذا لم تكن متميّزة عن هوية الآخر. ونعرف أن من معالم مرض الانفصام هو عدم القدرة عن التمييز وبالتالي ضياع هويّة الأشياء. لا محالة سيقوم هيجل فيما بعد باضافة عنصر التّضاد لعنصري الهوية والتمييز في التمشي الديالكتيكي ليتحصّل على الوجود من حيث هو المطلق، ولكن قبل هيجل سيتخبّط أفلاطون في الدوامة الجهنميّة التي وضعها التّضاد بين برمنيدس وهيرقليطس وسينتهي باقرار الغيريّة باعتبار أنّ الهويّة لا تستقيم إلا بإقرار الاختلاف والغير.

«من أنا» إذن سؤال قد يفيد تعريف هويّتي، وهذا التّعريف قد يتطلّب الحفر في الأنا الداخلي وقد تتكسّر المرآة فجأة ليجد الأنا نفسه تحت وطأة النحن أو ما هو فوق الأنا في لغةفرويد. فالتساؤل عن الأنا قد يجرنا حتما إلى التساؤل عن الآخر، سوى تمثل هذا الآخر في الأب أو الأم أو في المجتمع والعائلة أو حتى في التمظهرات المختلفة للمؤسسات كالأحزاب أو الفرق وغيرها .

إذا أردنا التعمق في قضية الهويّة، فلا بد من معالجة فكرة الذات كما تتمظهر في التاريخ أي كما تتأصل في الماضي وتتفتح على الحضور. ولعل مسألية الذاتي والتاريخي أساسية في فهم نمط بناء الإنسان العربي الحالي، هذا الإنسان الذي يعاني أزمة التأصل والثبات ويعيش اندثار الهوية في التجزؤ وتقلقل معطيات الانتماء. ولعل مهمة الفلسفة في مجتمعاتنا العربية الآن تكون بحسب اعتقادي. في البحث عن أمراض واقعنا وتشخيصها بكل جرأة وبكلّ أمانة وإعطاء المفاهيم قدرة قصوى لاستجلاء هموم واقع الإنسان الفرد في المجتمع العربي وتوضيح معاناته. فالتفلسف يعني انفتاح التفكير على الحضور، حضور الذات والوجود في العالم. والسيطرة على الواقع الحاضر من خلال تشخيص أمراضه، والنضال من أجل حرية الفرد في عالم تسيطر عليه سلطة الهوية والكلانية. فالفلسفة انفتاح على الهنا والآن، على الحضور للذات وللوجود. وهكذا ستتمحور مواضيعها في هموم الفرد ومعاناته وفي تركيبة المجتمع ومؤسساته وفي أنماط السلطان وممارساته وفي معاناة التفكير وأساليبه.

لعله من المفيد التفكير بأن الذات من حيث هي وجود تعني أساسا الوعي بمركزيتها في العالم (وبذلك تكون مضادة للموضوع)، وهي في الآن نفسه انتزاع متواصل عن العالم أو عن حالة في العالم لا يمكن للذات أن تختلط بها لأنها ذات لذاتها وبذاتها، متحررة عن قيود العالم (أو أنهاموجودة لذاتها ولا لذات غيرها). هكذا تكون الذات في وجودها مؤسسة للوعي المتحرك والمتواصل والوعي في نظرنا فترة قصوى وعالية للوجود وللواقع، وبا تسكن المعرفة أحضان الوجود، فالوعي ليس معرفة أو نوعا من المعرفة يتمحور موضوعها في الوجود من حيث إن الوجود موضوع وذات، لأن الوعي حركة دائمة متواصلة تلقي الضوء على حركية الوجود والتفكير، وتجعل من الذات إقرارا متواصلا في مركزية العلم وابتعادا عن قيوده. وبذلك تتحدد الذات أساسا في وعيها بقدرتها على الانتزاع من حيث إن التاريخية هي الفعل في الوجود

والانتزاع (أو الميل إلى الانتزاع) عن قيوده.

لنعرّف «تاريخية» الانسان بحضوره الآني في الوجود من حيث إنه انعكاس واستتباع للماضي، وانفتاح وانتظار للمستقبل، فلا تكمن تاريخية الانسان في تعلقه بالماضي بقدر ما تتمحور حول فعله وحضوره في الحاضر ونظره إلى الوجود المستقبلي. ذلك يعني أن للتاريخية في حدّ ذاتها بعدين، بعد مؤرخ يجعل الوعي الذاتي مرتبطا بالوعي بالماضي فيؤسس حضوره بالنظرة إلى التراث الماضي، وبعد تاريخي صيروريّ يجعل الوعي الذاتي مرتبطا بالانفتاح على صيرورة الوجود ومستقبله كمأساة (الوجود للموت) أو كأمل (الوجود الحياة).

هكذا، وبصفة عامة، تتحدد الذات في التاريخية ببعديها حول محور انطولوجي يسطر وجودها بحسب تعبير هيدغر من خلال تَمَطّي الوجود بين الحياة والموت ومن خلال ثباته لذاته (لا في ذاته) ومن خلال تغيّره (mutabilité).

يجب أن لا نخلط بين «تمطّي الوجود بين حياة وموت»، وبين المسافة التي تفصل ولادة الانسان عن موته. تلك المسافة التي عبّر عنها دلتي «بتماسك الحياة»، لأن الولادة فترة ماضية انتهت ولم يبق لنا منها إلاّ سمات في الذاكرة، والموت فترة نترقبها ولكنها غير معروفة بما أنها لم تحدث بعد فمفهوم تمطي الوجود بين حياة وموت يرتبط أساسا، كما بيّن بول ريكور، عند هيدغر بمفهوم القلق الذي يربط الذات بوجودها الحاضر وبحضورها، وما يهمنا هنا هو أن التاريخية التي تؤسس الذات هي إثراء للأصل من خلال تمطي الوجود بين حياة وموت، لأن الذات بقدر ما تكون ثابتة ومخلصة ووفية لأصلها (إذن لماضيها) بقدر ما تتغيّر وتكتسب بفضل فعلها وحضورها المتواصل في الوجود والعالم. فالثبات للذات لا يعني السكون في الأصل والذات، ولا يعني عدم التغير والتأقلم، بل يعني فقط إن هذه التغيرات والتحولات هي إثراء للأصل وللذات، لا التهديم والانقراض والاستلاب والانحلال في الغير. تلك إذن أبعاد الوجود بصفته وجود الذات في صيرورتها وقلقها وانفتاحها على الإقبال، ولا يعني ذلك أن هذه الذات هي الفرد الانسان من حيث إنه منقطع عن المجتمع لأن كل تاريخية تجعل الذات مرتبطة بالآخر وفي علاقة معينة مع الأشياء، فالبعد الانطولوجي لا ينفي البعد الاجتماعي بل يقره بما أنه أقر تاريخية الانسان.

في الحوار الذي أجريته مع بول ريكور وصدر في الحياة الثقافية، وضّح هذا الأخير بواسطة مفهوم «الهويّة السرديّة» تاريخية الفرد فهو يرى أنّ الهويّة السّرديّة «تتجاوز الما هو» لتصبح ذات الكائن في تغيّراته وتحوّلاته داخل تماسك الحياة نفسها. فالفرد يبني هويّته بواسطة سردها للاحداث : أي أنه سيقوم باستحضار الاحداث وخزنها في الذاكرة، سواء كانت هذه الاحداث وهميّة أو حقيقيّة. وسيصبح هذا السّرد بالنسبة الى الفرد أو الجماعة تاريخا مجديا يعطي للحياة تماسكها في تَمَطٍّ بين ولادة وموت.

ولعلّ التحليل النفسي الفرويدي قد فهم ذلك مليّا إذ أنه بواسطة السّرد قد يقيم نوعا من التماسك داخل تاريخ المريض لمعالجته واعادة بناء شخصيته. ولعلّ أيضا دور المؤرخ سيكون هنا مصيريّا بما أنّه سيقوم بالسّرد التاريخي وبالتعديل في معطياته وتصحيحها وتكرارها وتصويبها حتّى يبني بذلك هويّة لمجموعة من البشر، سواء كان هذا السّرد لاحداث وقعت حقا أو هي من وضع

الخيال الميثولوجي أو الديني، كهويّة اسرائيل التي بناها المؤرخون الايديولوجيون من خلال احداث كتاب التوراة وقد تختلط فيها الحقائق بالخيال وتتدرج فيها التصحيحات والتّعديلات والتزوير.

ولعلّ هذه الملاحظات السريعة حول مفهوم الهويّة تقودنا إلى بعض النتائج أقدّمها هنا بدون ترتيب :

1 . هذه المقاربة الفينومولوجيّة للهويّة التي تجعلها مرتبطة بالتصورات المستقبلية تحرّر المفهوم من معنى (الهو هو) la mêmeté، والانقباض النرجسي التمجيدي للانا ولانتماءاتها، كما تبتعد بها عن الهذيّة L'ipéité التي تفيد الاستمرارية المطلقة في الأنا والحفاظ عليها من كلّ تغيّر ممكن. ستكون الهويّة هنا بناء مستمرّا للأنا في ثباتها لذاتها وللمجموعة في استمراريتها لذاتها لكنّها ستكون في الأ نفسه متفتّحة على التحوّلات والتغيّرات، مضيفة للآخر من حيث هو عنصر من عناصر تكوّنها، فهي ما سمّاه بول ريكور «بهويّة الوعد».

2 . قضية الهويّة في تمركزها داخل الوعي التاريخي تفرض أيضا مفهوم الكونية. فقد بيّن الفيلسوف الأمريكي رورتي أن السؤال من أنا قد يتحول بمفعول العقل والفكر إلى سؤال مجاور أكثر جدوى وجدية وهو «ما أنا» والسؤال الأخير يتضمن النوع البشري ويصبو إلى الكونية. فإذا كانت هذه القضية استراتيجية في الراهن فلأنّها لا تفيد التقوقع والتمترس، بقدر ما تفيد الحضور في العالم.

ولكن هذه الكونية لا تستقيم في الذات والهويّة إلا إذا كانت تصاحبها مفاهيم العدل والانصاف والتآزر أو ما سمّيته أخيرا بالتأنس، أمام انجراحية الانسان و«تكنلجة» العالم. إذا انعدمت هذه المفاهيم الاخيرة تردّت الهويّة في التقوقع وأصبحت الكونية قمعا وتمريرا للامبريالية في شطحاتها الجديدة وانتصرت انساق العولمة في إقرار الرأسمالية الطفيليّة العشوائية.

فالصراعات الأخيرة بمجازرها في البوسنة والكوسوفو، والتيمور وافريقيا وغيرها تتطلب منا أن نجعل من مقاربتنا للهويّة امكانية لإقرار الاختلاف والتنوّع في الأفكار والانتماءات والحضارات والخيارات والاعتقادات داخل كونيّة قد انبنت على العدل والانصاف والتآزر والتأنُس ضدّ هيمنة العولمة التي هي قبل كل شيء «استمرار للامبريالية بطرق أخرى».



مشهد عام من الندوة ؛ ويظهر على يمين الصورة الاساتذة هشام جعيط ومحمود أمين العالم والناقد المغربي بشير القمري.

الهويّة والثقافة في العالم العربي : - قضايا وإشكالات -



بشير القمري*

سنحتاج حتما، وفي كل لحظة من لحظات انتمائنا إلى أوطاننا وتاريخنا إلى استعادة سؤال الهوية، لا لمجرّد الترف الفكري، وإنما لأن مفهوم الهوية أصلا من المفاهيم الشائكة نظرا لتعدد التصورات بصدده، وهي التصورات التي جعلته، على امتداد تشكّله في الخطاب المعرفي، خاصة منه الخطاب المعاصر، مسكونا بالعديد من الايماءات والدلالات والتعبيرات، دون أن ننسى أيضا تعدد المرجعيات. من ثم يكون مفهوم الهوية قابلا للهدم والبناء والتشييد، ليس بالمعنى المعجمي الضيق، وإنما بالمعنى الجملي الذي يتجاوز حدود الانتساب والانتماء إلى وطن أو لغة أو دين فحسب إذ يعيد إلى الواجهة سؤال الوعي بالهوية وامتداداته، على أن هذا الوعي قد يكون ذاتيا و / أو موضوعيا، وقد يكون تاريخيا وسياسيا، وقد يكون ثقافيا وأيديولوجيا عندما نأخذ بعين الاعتبار كل مظاهر ومستويات التعبير عن الهوية كخطاب مركّب يستوعب شعور الفرد والجماعة ويعيد صقله كلما تعرض للتهديد أو الحصار أو المواجهة بالنسبة إلى الواقع أو الآخر.

ونعلم، عبر تاريخنا الحديث والمعاصر بالأساس، كيف أن مفهوم الهوية قد انتقل من مجرد الانتماء إلى الوطن العربي إلى الدفاع عن الهوية في مواجهة العديد من الحملات السياسية والثقافية والفكرية، خاصة في مرحلة الاستعمارات وحركات التحرر والاستقلال، غير أن هذه المرحلة تختلف عن سؤال الهوية الآن في ظل المتغيرات الكبرى التي حدثت منذ بروز مفاهيم النظام الدولي الجديد مثلا أو نهاية التاريخ أو الصراع الثقافي أو العولمة واحتلالها موقعا استراتيجيا في المقاربة والتحليل والنقد الفكري وهي المفاهيم التي تحركت، كما يعلم الجميع، منذ ما سمي بانهيار المنظومة الاشتراكية في الغرب. أما بالنسبة إلى العالم العربي فيمكن اعتبار حرب الخليج محطة رئيسيّة في هذا السياق مع مراعاة الخصوصية والنسبية لأن مفهوم الهوية في العالم العربي لم يكن وليد كل هذه المتغيرات وحدها، بل يعود في أصوله إلى فترات متقطعة لعلّ أبرزها، بالنسبة إلى العصر الحديث، قيام دولة إسرائيل التي جعلت تاريخ كل العرب ومعه تاريخ المسلمين رهينا بتفاعلات الصراع السياسي مع إسرائيل، على أن السمة الغالبة لأفق أو إبدال الهوية هي القومية ثم تطور ذلك ليتخذ أبعادا متشعبة أخرى تلون فيها هذا الإبدال بحسب الصناعات والأفكار والنظريات. ولا نستطيع ادراك كل هذا إلا بممارسة نوع من الحفريات التي نستطيع على ضوئها إدراك سؤال الهوية الآن في حدوده الإشكالية مرتبطا بسؤال طالما طرحه المفكرون العرب هو سؤال : من نحن ؟ كما طرحه القادة والسياسيون وفلاسفة التاريخ، ونمتلك من

* جامعي وناقد من المغرب، كاتب عام اتحاد كتّاب المملكة المغربية

خلال نموذج عبد الله العروي في كتابه «الايديولوجية العربية المعاصرة» مثالا راسخا في هذا السياق. ولن نتمكن من إدراك هذا التداخل بين سؤال الهوية وسؤال الوعي بها إلا بتصور نوع من التقاطع بين الهوية والثقافة العربيتين باعتبار الأولى رؤية للعالم والثانية تعبيرا عنها من خلال التراكمات والإنجازات المختلفة على مدى قرنين من الزمن، منذ النهضة العربية بالأساس، في الكتابة والإبداع والممارسة الفكرية والسياسية. وكم هي عديدة هذه التراكمات والإنجازات التي تحققت وتوفر للدارس متنا ضخماومتنوعا وجديرا بالقراءة وإعادة القراءة والتفكيك بهدف البحث عن محايثة الهوية للثقافة في الخطاب العربي الحديث.

لقد بدأ الوعي بالتنوير، ثم انتقل إلى التراث وعرج على التحديث والتجديد قبل أن يراهن على الحداثة. وهي القناعات المتبلورة عن سياقات التحول الحضاري لأغلب المجتمعات العربية وهي تكتسب تاريخها من جديد في مواجهة الغرب بالأساس، غير أن هذه المنظومة المتوالية من الإبدالات لم تصل، في أي لحظة محدّدة، إلى ترجمة يقينها الفعلي بالهوية وظل البحث عن الهوية أشبه ما يكون بمتاهة كلما لاح فيها بصيص وصول إلى حقيقة من نحن إلاّ وغلّقت أبواب دونها، غير أن أكبر كابح وقف في سبيل ذلك كان هو التراث أصلا والذي صار المفتاح الأوحد للكشف عن الذات في مواجهة الغرب وترتب عن ذلك تحقيق هوية لفظية سكونية، بل إن التراث هو الذي أصبح هو الهوية وهو الثقافة العربية، ورغم أن البحث في التراث قد استمر ودام ولا يزال قائما، فإن السؤال بصدده لم يخل من هفوات وأخطاء غطت عن إمكان خلخلته وتجاوزه واعتماده في الانتماء إلى العصر والعصرنة.

بهذا المعنى ستكون قضية التراث أشرس قضية واجهت الهوية والثقافة العربيتين، أقول أشرس لأنها لم تمنح العرب أي لحظة للتفكير في تاريخها المباشر وحالت دون تحقّق العقلانية بالنسبة إلى الحاضر والمستقبل، وبما أن التراث قد استهلك الوقت الكثير من المساءلة والطرح، فقد تعذر على العرب الدخول إلى المعاصرة بالمعنى الديناميّ والوظيفي لخدمة الذات، هذا لا يعني أننا نحمل التراث كل أسباب الانتماء إلى المعاصرة، ولكننا نجعله، في جانبه التاريخي، سببا من الأسباب.

وتأتي قضية اللغة في الدرجة الثانية من استعصاء تحقق المعاصرة، ذلك أن اللغة كانت هي وعاء التراث، وعندما نطرح اللغة هنا فاننا نطرحها بالمعنى التقديسي الأيديولوجي الذي تحولت به اللغة إلى قناع ومواراة وحالت دون تحقيق الكثير من مظاهر المعاصرة رغم كل المجهودات التي بذلت لتطوير اللغة واعتمادها أداة للتفكير والتواصل.

أما القضية الثالثة فهي قضية الثقافة العربية ذاتها بكل تجلياتها وأبعادها إذ وقف العرب طويلا عند مفهوم الثقافة، وعندما فرض عليهم الانخراط في الحداثة، وقبلها المعاصرة، وجدوا أنفسهم، كما هو الأمر الآن في لحظة العولمة، مشدودين مرة أخرى إلى سؤال الأزل : ما الثقافة ؟ هل هي التجليات النصية وحدها منذ الشعر الجاهلي إلى الآن ؟ أم هي ممارسة إبداعية لحظات يضمن التواجد ويعمق الوجود التاريخي والأنطولوجي عبر وسائل متطورة هي الصحافة السمعية البصرية وهي الإعلام وهي الصورة أساسا ؟

لقد انحدرت الثقافة العربية، في مرجعيتها الكبرى، من الثقافة الشفوية الفطرية والبدائية محمّلة بقيم متعالية بعيدة الغور، ولم تتخذ صورتها وسلطتها النفعية التداولية إلاّ في لحظات متقطعة تؤول كلها أو في مجملها إلى الاحتكاك بالآخر، الآخر المتعدد في تجليات الفكر والمنطق والفلسفة والطب والمعرفة والعلوم المختلفة وإلاّ كانت ستظل ثقافة عزلاء معزولة وتموت. بهذا المعنى ـ قياسا على لحظات سابقة في التاريخ ـ لا يمكن تصور الثقافة العربية بدون ثقافة الآخر. هذه قناعة راسخة ومكسب من مكاسب التفاعل عندما نفكر تأريخيا وأنثربولوجيا في هوية الثقافة العربية ونربطها بعلامات ومؤشرات المتخيل، خاصة عندما نبحث في ثقافة الماضي ونتصور أنها وحدة متجانسة المتواليات، أما عندما نفكر في الحاضر وفي المستقبل، فإن سؤال العولمة يفرض نفسه بصيغة أخرى هي : هل نفكّر في العولمة بقناعة جاهزة هي اعتبارها نتيجة حتمية لتاريخ البشر المعاصر ؟ هل هي ضرورة لازمة ؟ وإمعانا في محور الندوة : هل العولمة «زمن» ؟ أن أن زمن العولمة زمن متعال لا يقف عند حد الآنية بحيث يبدو متولدا عن أزمنة أخرى لها منطقها الذاتي الداخلي يمكن التأريخ لها بكل الأزمنة التي راكمها التاريخ المعرفي والثقافي منذ عصر الإغريق وعصر النهضة وعصر الأنوار والثورة الصناعية ! إن الأمر يتعلق بمنظومة تعيد إلى الواجهة سؤال التاريخ بقدر ما تعيد أيضا سؤال الميتافيزيقا والأنطولوجيا خاصة عندما نبحث في متعاليات العولمة حيث تتحرك كقيم، ونعلم مدى تنكّر الثقافة العربية لعنصر الزمن الذي يبدو أهم إشكال مطروح عندما نفكّر في العولمة. لا أقصد الزمن المطلق أو الزمن الرياضي والتجريبي، وإنما الزمن كهوية تاريخية تمنح الإنسان العربي القدرة على ترهين ذاته وكينونته وثقافته ومصيره في المجتمع الكوني. وعندما نستعيد عنصر الزمن بهذا المعنى فإنّنا نستعيد ـ بالاضافة إلى الميتافيزيقا والأنطولوجيا ـ سؤال اليوتوبيا باعتبار المظهر الطوبوي لتاريخ الإنسان عامة، وتاريخ الإنسان العربي في تشييده لهويته ضمن هذا التاريخ الذي لا يمكن سوى أن يكون كونيا، غير أن تاريخ الإنســان العربي ـ فيما يبدو ـ قد استحال تراجيديا عوض أن يكون ملحميا وتداخل فيه الغنائي مع الأسطوري والخرافي ولم يحسم فيه بعد نمط الانتماء إلى التاريخ الفعلي بحيث يمكن الاستدلال على أن هذا التاريخ الهوياتي للإنسان العربي وثقافته أو ثقافاته ظل تاريخيا لفظيا وشيد عن طريق لغة وتراث كميين لم يحققا الاكتفاء الذاتي بحيث ظل الإنسان العربي عالة على الآخر رغم إسهاماته الكبرى في بناء الأنساق الفكرية والحضارية والثقافية في عدة لحظات من لحظات التاريخ المعرفي المعاصر. وتتجلّى سمات هذا الوضع في عدة بنيات وظيفية وعدة مكونات منها الدولة والمجتمع، أو المؤسسة بشكل عام، إلى جانب مؤسسات موازية منها الأسرة والمجتمع المدني والحزب والنقابة وكل أشكال التعبير والممارسة التي تفرضها المواطنة. وإذا كنا من هذا الجانب قد خسرنا العديد من لحظات الانتماء والفعل في التاريخ الثقافي المعرفي الكوني، خاصة في العصر الحديث، فإننا في الوقت الراهن نقف مكتوفي الأيدي أمام استحالة تحقق العولمة بالمعنى المطلوب الذي نتصور فيه أننا نفتقر إلى رؤية شمولية للخوض في تجربتها، إذ كيف نساهم في العولمة ونحن لم نحقق المعاصرة والحداثة واكتفينا بالدوران في حلقات الأصالة

وحدها ؟

تقتضي العولمة أن نخوض في مقومات أخرى هي التسريع بتحقيق المجتمع المدني والديمقراطية وحقوق الإنسان وحرية التعبير والعقلانية بموازاة التفكير في العولمة التي تبدو رهانا لا مفر منه بحكم الواقع الموضوعي والتحولات الكبرى التي عرفها التاريخ الكوني المعاصر. وأعتقد، في هذا الجانب، أن تحديث المؤسسات المجتمعية والمادية والاقتصادية والمالية والعلمية والثقافية جزء لا يتجزأ من مشروع ترشيد انعكاسات العولمة علينا ثم السعي إلى الإبداع بالأساس وخلق مساحات لممارسة الوعي الذاتي والموضوعي في هذا الإبداع الذي قد يتحول إلى منتوج ثم أداة لتكريس حضورنا في المشهد العام للعولمة الذي يبدو فيه المعطى العلمي والفكري الصناعي متلبسا بالمعطى الثقافي الفني الجمالي، خاصة في تجليات محددة للخطاب، خطاب العولمة، ومن ذلك خطاب الصورة مثلا، فالعولمة التي تبدو مجرد تقنية آلية أو تقليعة تقنوية في هذا المجال تختزل تاريخا واعيا لمكتسبات متوالية هي اكتشاف الآلة والكهرباء والهاتف والسيارة والراديو والسينما والطائرة والتلفزة، وكلّها مهدت للعولمة وتشغلها هذه الأخيرة لضمان التوسع والانتشار مرفوقة باستراتيجية الإعلان والدعاية والإشهار والتنافس، ويبدو أن الخاسر الأكبر، في كل هذا، هي ثقافة الكتاب ومعها ثقافة التواصل المباشر الحي كثقافة المسرح مثلا.

إن العولمة، بهذا، قضية تتجاوز حدود التفكير الفلسفي والميتافيزيقي والتاريخي والثقافي إلى البحث في طبيعة الممارسة والإبداع الذاتي والموضوعي للهوية لأي مجتمع يسعى إلى الاستمرار والإسهام في حضارة القرن المقبل على ضوء مستجدات الإنجازات المختلفة للثقافة، ولا يمكن تحقق ذلك، بالنسبة إلى العالم العربي، دون سلاح المعرفة والبحث العلمي والتخطيط الاقتصادي والإجتماعي وتشجيع الطاقات واحترام الإرادات وإعلان الحوار الديمقراطي في الأسرة والمجتمع والدولة والانفتاح على الآخر بنوع من المعقولية المنسجمة مع متطلبات الذات، إذ لا عولمة بدون هوية مرهفة تستوعب ذاكرتها وتاريخها وثقافتها وتؤمن بالنقد والنقد الذاتي والمزدوج كلما طرحت قضايا العولمة. ونمتلك، في تقديري الخاص، ما يكفي من الحصانة والعمق في هويتنا العربية رغم تعرضها، بين الحين والآخر، لعدة هزات ورجّات وكوابح، والدليل هو حديثنا عن الثقافة العربية وهي قائمة لم تندثر، وأجدني في نهاية هذه المداخلة مدفوعا إلى استعادة نموذج عبد الله العروي بصدد سؤال : من يمكن له أن يطرح سؤال العولمة ؟ بعد : من نحن ؟ إذا نحن أخذنا بهذا الانموذج . الإبدال سيكون المرشح الأساسيّ هو رجل التقنية وليس الشيخ أو الداعية باعتبار المظهر التقني والتقنوي المتطور والدقيق لتجليات العولمة في الثقافة العربية الراهنة، لكن هذا السؤال لا يكفي إذ يحيل على أسئلة مجهرية وجوهرية منها : لماذا العولمة ؟ عولمة من ؟ عولمة ماذا ؟

إن الأمر يتعلق بمشروع أو برنامج متراتب ومتراكب يبدأ من ضرورة تطوير الإبداع والانتاج لينتهي عند المتخيل في علاقته بهما فنيا وتقنيا، مرورا بترشيد وسائل الاتصال وأنسنة السوق والوعي بالزمن والفضاء ونقد التبعية والدفاع عن قيم العقل وحماية الملكية الفردية ورعاية المبادرة، غير أن كل هذا لا يعني شيئا ولن يفيد إلا متى أرسينا ورسخنا قيم المجتمع المدني

والديمقراطية وواجهنا التاريخ بأسئلة بيّنة وواضحة بعيدا عن التابوات والمحرّمات التي اختلط فيها النص اللاّهوتي بالثقافة الشعبوية الرخيصة التي تحول دون انعتاق الفرد وحريته في الانتماء إلى التراث واللغة والثقافة، وهي الثّالوث المركزي للانصهار في منظومة العولمة بالمعنى الوظيفي والنفعي والتداولي، ذلك أن العولمة، رغم عدم إيمانها بالهوية، لن تتمكن من وأد الهوية، والهوية هي تراث متماسك من العلامات والصور والمجازات تعبر إلينا عبر اللغة وتحقق الثقافة في الواقع اليومي المباشر على أن أهم علامة أو صورة أو مجاز هي المتخيل باعتباره الصيغة الأكثر إلحاحا في أي إبداع أو إنتاج جمالي، تقني أو صناعي، وكلنا نعلم مدى ما يعرفه هذا المتخيل من حصار وفلكلورية بالنسبة إلى العالم العربي وما يعرفه من تشويه بالنسبة إلى الغرب الذي لم يتجاوز النظرة الإغرابية والإثنوغرافية أحيانا عندما يتلقى المادة العربية، سواء تعلق الأمر بالكتاب العربي عموما أو بأجناس إبداعية ترتبط مباشرة بالمتخيل كالرواية والمسرحية والفيلم أو حتى الصورة السياحية (carte postale)، شأننا في ذلك، طبق الموروث الغربي، شأن كل الحضارات الإنسانية التي انتمت في السابق إلى دول العالم الثالث في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية وتنتمي اليوم إلى دول الجنوب. أما بالنسبة إلى الغرب فان المتخيل الثقافي قد تحول إلى سلعة يهدف بها إلى الغواية والإبهار وتحقيق أكبر ما يمكن من مساحات الاستلاب والإغتراب إمعانا في التبعية . فهل العولمة استراتيجية ثقافية لخدمة الاستراتيجيات التقليدية المعتادة كالتبعية مثلا ؟

لا أدري، ولكنني أعتقد أن العولمة، متى لم تدرك في كل مظاهر علائقها بنا كما حاولت بيان ذلك بإيجاز واختصار، قد تطوح بنا بعيدا في متاهة نفقد فيها هويتنا الفاعلة، لكن دعونا نتفاءل ولنقل : إن العولمة رهان آخر نضيفه إلى رهانات التنوير والتجديد والمعاصرة والحداثة وكلها إبدالات تتقاطع فيها الشعوب والمجتمعات والحضارات والتجارب والحركات الفكرية والابداعية، ولسنا الوحيدين المحاصرين بها الآن، فأوروبا نفسها تحيا هذا الرهان وتخشاه لما فيه من مقايضة للوجود والكينونة والخصوصية ، بل لنبحث عن حلفائنا في الغرب نفسه وهو يدرك خطورة العولمة عندما تأتيه ملفعة بصوت واحد هو صوت الولايات المتحدة الأمريكية وحدها، والعولمة تتطلب الدخول في التعددية ونبذ المركزية.

العولمة و الهوية

- هامش الإختيار وحقيقة العوائق -

(قـراءة تـاريخــيـة)



عبد الجليل بوقرة *

لماذا عودة الحديث عن العولمة ؟ وما هي جدوى الحديث عن الهويّة ؟ اذا استفاد «الكبار» من هذه المرحلة الجديدة، ماذا بقي «للصّغار» ؟ أي إذا كانت العولمة حقًا وبالفعل ضرورة حتميّة فهل معنى ذلك أنّه يعد «للصّغار» أيّ أدنى حقّ في الاختيار ؟

«دعه يعمل، دعه يمرّ» شعار رفعه رواد الاقتصاد الرأسمالي الكلاسيكي منذ القرن الثامن عشر، وهي دون شك دعوة صريحة للعولمة وحريّة المبادلات والغاء الحدود، كرّستها النّظم الغربية طيلة حوالي القرنين في شكل حروب استعماريّة طالت كل شعوب افريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية دون استثناء إنها الحقبة الأولى من العولمة التي دامت من الثورة الصناعية الاولى إلى الحرب العالمية الاولى وكانت رائدتها بريطانيا «إمبراطورية لا تغيب عنها الشمس» ببورصتها الشهيرة وبجُنَيْهِهَا الاسترليني وبمسرحها وأدبها ونمط عيشها وكانت الحصيلة، كما يعلم الجميع رسم خريطة سياسية جديدة للعالم في شكل مركز وأطراف وتحطيم البنى الاجتماعية التقليدية لبلدان الأطراف وحروب استعمارية متفرقّة تسبق دائما الرغبة في التوسع (أي العولمة) توجّت بحرب عالمية في بداية القرن بدأت آثرها حقبة جديدة من العولمة استمرت عشرين سنة فقط وتميّزت بمنافسة بريطانيا ريادتها للعالم من قبل قطبين جديدين وهما المانيا النازية وخاصة الولايات المتحدة الامريكية التي بدأت «بالتبشير» بعولمة جديدة تتجاوز «عولمة» الليبرالية الكلاسيكية التي شاخت وتأكلت وكثرت خروقها وبهت خطابها ودخلت في منعرج السقوط ممّا جعل تشرشل (كان آنذاك زعيم المعارضة) يسخر من شمبرلان إثر عودته صاغرا ذليلا من مؤتمر مونيخ الذي نظمته المانيا النازية.

«لقد خُيِّر شامبرلان بين الكرامة والحرب فضحّى بالكرامة وخسر السّلام».

في حين كانت الولايات المتحدة الامريكية ترسم ملامح نظام عالمي جديد من خلال نقاط الرئيس ويلسن الأربع عشر ومن خلال ترويجها لقيم ومباديء «جديدة» أثناء ما عرف «بالسنوات المجنونة» (Les années folles) حيث ازداد التكالب على الاستهلاك والاسراف في انفاق المال نتيجة للتضخم المالي ومن خلال موسيقى الجاز أيضا.

عندما صرخ "Paul Valéry" «منذ الآن أصبحنا على يقين أن حضارتنا معرّضة للفناء» كان ينظر بعين واحدة بالعين التي شاهدت بكل ذهول وبهتة انهيار بريطانيا رائدة الليبيرالية الكلاسيكية ولم يكن يعلم أن ميزان القوى مال في اتجاه الضفة الغربية للمحيط وأنّ قطبا جديدا برز وأصبح تدريجيا رائدا «للعولمة». أما بريطانيا فقامت بانتفاضة الذبيح وتمسكت بشكل دراماتيكي بموقعها ورفضت التراجع عن ريادة «العولمة» مما أدى إلى نشوب

* استاذ التاريخ بكلية الآداب بسوسة

حرب كونية جديدة في نهاية النصف الأول من هذا القرن وبعد عشرين سنة فقط من نهاية الحرب الاولى. وكالعادة وضعت هذه الحرب حدّا للمرحلة الثانية من «العولمة» وأشعلت الأضواء للفصل الثالث من العولمة كانت بطلته الولايات المتحدة الامريكية بترويجها لجملة من المبادىء عُرفت باسم «الليبيرالية الجديدة» -Néo) Libéralisme) وكالعادة تسبّبت هذه «العولمة الجديدة - القديمة» في نشوب عدة حروب هنا وهناك أهمّها على الاطلاق وأعمقها تأثيرا في العلاقات الدولية هي : «الحرب الباردة» بين المعسكر الغربي الرّاسمالي المصطف وراء الولايات المتحدة الأمريكية والمعسكر الشرقي الاشتراكي المحتمي بالاتحاد السوفياتي. ومع انتهاء «الحرب الباردة» سنة 1990 / 1991 تبدأ المرحلة الرابعة من «العولمة» التي كثر الحديث عنها تارة باسم «النظام العالمي الجديد» وأخرى باسم العولمة وتعدّدت التعريفات والمواقف والتحاليل وشارك الجميع في هذا اللّغط وانقسموا بين مهلّل ومبتهج ومبشر وبين متشاءم ومحذّر : كتب، مقالات، ندوات، أفلام (الآخر ليوسف شاهين)...

دون شك، لم يتغيّر جوهر الاقتصاد الراسمالي منذ بداية «العولمة» مع بريطانيا وصولا إلى «عولمة» الامريكان : فالرأسمالية العالمية، والاقتصاد العالمي والسوق الدولية وحقيقة الاسعار ونظام السوق وحرية المبادلات و... كلّها مفاهيم متداولة منذ زمن ادام سميث وريكاردو وصولا إلى زمن «فوكو ياما»، كما هناك إجماع، تقريبا، على أن نمط الانتاج الرأسمالي نمط عالمي بالضرورة وتوسعي بطبيعته ومنذ نشأته. ألم يقل لينين «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية..» في ردّه على زعماء الاشتراكية الأممية الثانية الذين توهموا بامكانية ظهور رأسمالية «إنسانيّة» !

إذا كانت كل مفاهيم «العولمة» متداولة منذ زمن غير قصير فما الجديد في العولمة إذن ؟ هل يعبّر هذا المصطلح عن اكتساح التبادل التجاري الرأسمالي كامل أقطار العالم ؟ أم يعبّر عن طابع التفتح التوسعي والطابع الاخضاعي، العنيف أحيانا، لكل المجتمعات لحساب الدول الرأسمالية الكبرى ؟

يقسّم علم الاقتصاد السياسي نمط الانتاج الرأسمالي إلى دائرة الانتاج المباشر ودائرة التبادل والتداول وتوزيع الثروة. حتّى منتصف هذا القرن ظلت عالمية نمط الانتاج الرأسمالي مقتصرة في الغالب على دائرة التبادل والتوزيع والسوق، مع بقاء دائرة الانتاج ودورتها في دول المركز الأصلي وحدها. العولمة «الجديدة - القديمة» هي إذن وصول نمط الانتاج الرأسمالي إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع إلى عالمية دائرة الانتاج. «إنها رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى السطح» (على حد تعبير صادق جلال العظم) ممّا يستدعي، بالضرورة، إعادة الصياغة الجذرية لمفاهيم التبعية والتبادل غير المتكافىء والاستغلال والميركانتيلية Mercantilisme.

قد نتجرأ ونقدم تعريفا عاما للعولمة الجديدة - القديمة : «هي حقبة التحول الرأسمالي العميق لكلّ العالم في ظلّ هيمنة دول المركز وبقيادتها وفي ظلّ سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافىء. إنّها أهمية رأس المال على جميع الأصعدة» ذلك لا نشك فيه وهو بديهي إلى درجة السذاجة. ونضيف بأن هذه النقلة النوعية في مسار رأس المال العالمي أخذت بالتبلور منذ نهاية الحرب العالمية

الثانية، كما ذكرنا أنفا، لكن الاهتمام العالمي بها لم يتأكّد إلاّ بعد إزالة المانع الأخير المتبقي : الاتحاد السوفياتي. على عكس ما يقال، العولمة ليست إفرازا للثورة المعلوماتية وثورة وسائل الاتصال والاعلام بل إن هذه الأخيرة شرط ضروري ولكن غير وحيد لتحقيق العولمة في شكلها الجديد. كما إنّ العولمة ليست توحيدا للاستهلاك فحسب بل هي تعمل، وذلك هو المهم، على المزيد من التوحيد لأنماط الاستهلاك نفسها.

ما جاءت به «عولمة الولايات المتحدة الأمريكية» هو ذلك التداخل المكثّف بين دائرتي الإنتاج والاستهلاك إلى حدّ لم تعد فيه دول المركز في حاجة وثيقة إلى مركز إنتاج واحد مستعينة في ذلك بما وهبته لها الجغرافيا (ثروات باطنية، اتساع المساحة، تنوّع المناخ...) الشيء الذي سمح لها بابتكار عقاب جديد وهو «الحظر» الذي شرعت في تطبيقه ضد اليابان أثناء الحقبة الثانية للعولمة أي عندما شرعت في منافسة بريطانيا على ريادة النظام الرأسمالي العالمي، وها هي الآن بعد أن تمركزت في موقع القطب الاوحد، توسّع من دائرة الحظر لتشمل دفعة واحدة مجموعة خمس دول لفترة طويلة لا تبدو لها نهاية في المستقبل المنظور.

على عكس ما يروّج له البعض، لا تسمح حركة العولمة الجديدة. القديمة بحدوث تنمية حقيقية وبمعالجة جديّة ومخلصة لمعضلة التخلّف إلاّ ضمن حدود وفي بلدان وفي مناطق منتقاة بعناية شديدة وبدقة متناهية لهذا الغرض. لذلك لن تؤثر العولمة، في هذه الحقبة، في نظام المركز وأيضا في نظام الأطراف ولكنّها تعطي فرصة لعدد قليل جدا من البلدان لتغيير مواقعها بسرعة متفاوتة وهذا ما سبّب وما سيتسبّب أكثر فأكثر، في تحوّل نوعية العلاقات بين بلدان الأطراف من التضامن والتآزر (حركة عدم الانحياز، المنظمات الإقليمية...) إلى التناحر المحموم بهدف الفوز «بمكسب» تغيير الموقع المتوفر لعدد محدود جدا من البلدان.

لقد أفرزت العولمة الجديدة. القديمة وضعا صعبا ومعقدا لبلدان الأطراف، إذ تقلّص لديها هامش الاختيار ولم يعد من حقها المفاضلة بين الانخراط في خانة النظام الرأسمالي العالمي ومواجهته أو رفضه أو حتى نقده بل اعلنت جميع الدول رغبتها في الانتماء إلى هذا النظام واستعدادها اللامشروط قبول قوانينه ولم يعد أمامها ضمن هامش الاختيار سوى الحديث عن «الهويّة» الثقافية. فهل تسمح لها العولمة الجديدة. القديمة امتلاك هذه الورقة اليتيمة ؟ ومرّة أخرى نسأل ما هو جديد الحديث عن «الهويّة» بعد محاولتنا تحديد جديد الحديث عن العولمة ؟

حديث العولمة حديث الهويّة :

عند مراجعتنا لتاريخ «العولمة» نلاحظ، بوضوح، ارتباط هذا النظام، إن صحّ التعبير، بالحرب : فالحروب الاستعمارية ساهمت في تشكيل نظام «العولمة» على الطريقة البريطانية وأدّى هذا النظام بدوره إلى اندلاع الحرب العالمية الاولى التي افرزت من جانبها نظاما جديدا «للعولمة» يتنازع قيادته ثلاثة أقطاب : بريطانيا والمانيا النازية والولايات المتحدة الأمريكية ممّا أدى الى اندلاع حرب عالمية ثانية نتج عنها نظام «عولمة» جديد تقوده الولايات المتحدة كان سببا رئيسيا في ظهور حرب من نوع جديد : «الحرب الباردة» إضافة إلى حروب أخرى متفرقة كالحرب الفيتنامية توجّت بحرب الخليج سنة 1991 والتي تولّد عنها نظام «عولمة» جديد. قديم يعيش العالم حاليا على وقعه.

إنّ هذا النظام ارتبط أيضا بالهويّة فالحديث عن العولمة هو حتما حديث عن الحرب وأيضا حديث عن الهوية.

لقد حاول الصغار، منذ ظهور نظام العولمة، الدفاع عن الذات بدافع الخوف من الذوبان والابتلاع فكان اللجوء إلى «الهوية» كإعلان عن الوجود وعن البقاء. غير أنّ الحديث عن «الهويّة» يدفعنا إلى إبراز ظاهرتين ملازمتين «للهويّة» :

ـ الاولى : عدم نجاح «الصّغار» في صياغة مفهوم ثابت «لهويّتهم» إذ طالما تغيّرت هذه الهويّة بفعل عوامل ذاتية (اجتماعية وثقافية بالأساس) وأيضا بفعل عوامل خارجية. فعندما نأخذ مثال تونس كقطر ارتبط تاريخيا بالعالم العربي والإسلامي نجده لم يستقر على هويّة واحدة : إذ كانت البداية، في أواخر القرن التاسع عشر وفاتحة القرن العشرين، مع «الهويّة الإسلامية» تجاوبا مع دعوة السلطان عبد الحميد الثاني في تأسيس «جامعة إسلامية» لمواجهة «نظام العولمة الغربي». فكان خطاب حركة الشباب التونسي تكريسا واضحا لهذا التوجّه ولهذا الاختيار ولا نجد في تلك الفترة أيّ أثر لفكرة «الوطن التونسي» بل إنّ كلمة «وطن» كانت تحمل معنى جغرافيّا أكثر منه سياسي أو ثقافي (مثال : الوطن القبلي، وطن إفريقيا...) لكن عندما بدأت المرحلة الثانية لنظام العولمة نجد النخبة التونسية تبلور أو بالأحرى تبدأ في صياغة «هويّة» جديدة لتونس أصبحت تسمى «الهويّة التونسيّة» (راجع كتاب «تونس الشهيدة») وهو المفهوم الذي ظلّ ملازما لخطاب النخبة التي قادت الحركة الوطنية وأنشأت، فيما بعد، دولة الاستقلال. إنّ سبب هذا التحوّل يعود دون شك، إلى ما أفرزته الحرب العالمية الاولى من معطيات جديدة ليس أقلّها أهمية انهيار الامبراطورية العثمانية التي انهار معها مشروع «الجامعة الإسلامية».

لكن ما تجدر ملاحظته هو أن الالتجاء إلى الحديث عن «الهويّة»، على امتداد المراحل الثلاث الاولى التي مرّ بها «نظام العولمة» كان حافزا لمواجهة هذا النظام ومعارضة مشروعه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وطبعا الثقافي.

ـ تلك إذن خصائص الظاهرة الاولى، أمّا الظاهرة الثانية فتحمل المفارقة التالية : تحوّل دور «الهويّة» من حافز للمقاومة والمواجهة إلى دافع للانخراط والاندماج في مسار «نظام العولمة».

دون شك كانت «الهويّة» أهمّ ركائز الخطاب السياسي التحريضي للحركات الوطنية في النّصف الأول من هذا القرن ثمّ استمر اعتمادها كإعلان عن التمايز وكتمسّك بحق الاختلاف وحق اختيار تنمية اقتصادية واجتماعية وسياسية مستقلة أثناء الحرب الباردة. أي أثناء الحقبة الثالثة «للعولمة».

أما أثناء المرحلة الجديدة للعولمة تصبح «الهويّة» عامل جذب ويدا مبسوطة للتعامل مع الآخر. لكن هل يقبل هذا الآخر مصافحة تلك «اليد» ؟ أي، وبأكثر وضوح، هل تقبل الولايات المتحدة الامريكية أن تقتصر العولمة على الاقتصاد فحسب ؟ وهل هناك، بالفعل، حدود فاصلة بين العولمة الاقتصادية والعولمة الثقافية ؟

ظلّت الهويّة، طيلة قرن كامل، سلاحا فعّالا بيد «الصّغار» يدافعون به عن كيانهم ويؤكدون به وجودهم ويعبّرون به عن حقهم في الحياة فوق أرضهم لكن «العولمة الجديدة ـ القديمة» تختلف في هذه الناحية عن «العولمات» التي سبقتها فهي لا تقبل بوجود حدود بين «العولمة الاقتصادية» و «العولمة الثقافية» وتسعى إلى تنميط الاقتصاد وأيضا تنميط النظم السياسية ونمط العيش والفنون والآداب... في هذه الحالة نسأل مرة أخرى، ما هي حدود هامش الاختيار المتبقية «للصّغار» ؟

هشاشة الهويّة ورياح العولمة



محمد الغزي *

لقد وقر في الأذهان أن مصطلحي الهويّة والعولمة مصطلحان متباينان بل متنافران بل متناقضان. فإذا كانت الهويّة تحيل على «الملامح الفكرية والرّوحية التي تميّز كل جماعة انسانية من بقية الجماعات الأخرى»(1) فإنّ «العولمة» تشير إلى نظام يستغرق جميع الشعوب والحضارات غير آبه بالفوارق التي تميّزها، وبالحدود التي تفصل بينها. فالهويّة توكيد لمعاني التباين والاختلاف أمّا العولمة فهي توكيد لمعاني المشابهة والمماثلة.

المصطلح الأول يرى العالم عددا، مهرجانا من الأصوات والألوان والثقافات، أما المصطلح الثاني فيراه كتلة متجانسة، مؤتلفا على اختلافه، متحدا على تباينه.

بيد أن هذه المقاربة قد تبدو في نظر البعض مدخولة لأنّها تجنح، عن وعي عامد، إلى المقارنة بين مصطلحين ينتميان إلى مجالين مختلفين : فإذا كانت الهوية هي بالمجال الثقافي أمسّ رحما، فإن العولمة تظلّ بالمجال الإقتصادي أوثق صلة، فالهوية تحيل على الوعي بالذات... على اكتشاف شواجر الأرحام الفكرية والرّوحية التي تشدّ هذه الذات إلى مجموعة كبرى، أمّا العولمة فإنّها تحيل على نظام اقتصادي مخصوص يتنكّب عن كلّ الحواجز القائمة بين الثقافات، مبشّرا بجملة من المبادىء تعمّ جميع الشعوب على تقاذف المسافات بينها.

فالهوية، في هذا السّياق، ضرب من ضروب الحماية، درع الذات الباقية، حجّتها على إمكان البقاء والاستمرار، أمّا العولمة فهي تضحية بالمختلف والمتعدّد في سبيل تصوّر منظومة جديدة «تبتلع كل الفروقات التي تظهرها الموجودات، وتحيل كل المظاهر إلى وحدة تامة»(2).

هذا الفصل لا ينهض له في نظرنا أيّ سبب يزكيه أو يسنده، فسؤال الهويّة سؤال حضاري متكامل، كما أن مشروع العولمة مشروع فكريّ متناسق. ففي كلا المصطلحين تتداخل العناصر الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية تداخل التعمية والتسوية والتشابك.

فإذا ارتددنا إلى سؤال الهويّة في ثقافتنا العربية الحديثة وجدناه قد انبثق، أوّل ما انبثق، من مواجهة الآخر، من الإقرار بتفوقه وانتصاره، من ارتداد الذات جريحة إلى الاصول تعيد استنطاقها بحثا عن عزاء ممكن أو، إجابة محتملة، أي أنّ هذا الخطاب حمل، في أصل عنصره، وجع المهزوم، وذهول المندهش يكتشف ذاته في مرآة الآخر تجلو له صورته بعد طول احتجاب.

بسبب من هذا كان خطاب الهويّة العربي خطاب محنة حمل في تضاعيفه عذاب الذّات وجرحها النرجسيّ الغائر من ناحية، كما حمل، من ناحية أخرى، شوقها إلى ابتكار واقع جديد يختلف عن الواقع القديم اختلاف تباين

* استاذ عربية بكلية الآداب بالقيروان

وافتراق... فكأن هذا الخطاب، إذا أخذنا بعبارات «هوبز» يمثّل، في الواقع توكيد الإرادة، الإرادة من حيث هي الشّهوة الأخيرة التي تتكلّم.

هكذا كان سؤال الهويّة موصولا بسؤال التقدم، مع كل ما تنطوي عليه عبارة «التقدم» من معانٍ اقتصادية واجتماعية وسياسية... كان السؤالان متداخلين متشابكين بحيث يعسر أن نتأمل أحدهما بمعزل عن الأخر.

وإذا تأملنا خطاب العولمة من جانب أخر وجدناه ينطوي على مشروع ثقافي مخصوص. فالعولمة هي في المقام الأول، أسلوب حياة وطريقة وجود، عن طريقها يطفىء الإنسان، في نظر فوكوياما، عطش الرغبة ويحقق مبدأ الاعتراف والتقدير(3). هذا المبدأ وذلك العطش هما اللّذان يفسّران، في نظر فوكوياما، فكرة «مدينة الله» عند القديس «أوغسطين»، وفكرة «الأمة» عند «ماكيافلّي»، وفكرة «نور العقل» عند فولتر، وفكرة «كمال الدولة البروسية» عند «هيجل»، وفكرة «المجتمع اللاطبقيّ عند ماركس. فالمجتمع الليبرالي هو المجتمع الذي أنجز قيم الانسان الكبرى، وأخرجها من حال الامكان الى حال الوجود، وحوّلها إلى قوانين خالدة لا تكبر ولا تهرم ولا تموت.

لكن المشروع الثقافي الذي ينطوي عليه خطاب العولمة لا تفصح عنه أعمال فوكو ياما وانما تفصح عنه مصادر أخفى وألطف أعني وسائط الاتّصال الحديثة (التلفزيون ـ الإذاعة ـ الصحيفة ـ الخطاب الدعائي...)

وهذه الوسائط هي التي جعلت المشروع الليبرالي مشروعا «عالميا» يخترق جميع الحواجز والعوائق والحدود ليستقرّ في كلّ مكان صورة للتقدم والتمدّن والتحرّر والرّفاه.

إنّ هذه الوسائط اتخذت لنفسها طرائق مخصوصة في نشر هذه الثقافة، ثقافة العولمة، وبسط سلطانها على كل أرجاء المعمورة بحيث بات صوت «ميكي ماوس» على حد عبارة بعضهم، أعلى من أصوات كبار المفكرين والفلاسفة وأوسع انتشارا، وأشدّ تأثيرا.

يقول أحد المفكرين : إن سبب نجاح هذه الثقافة يكمن في ظاهرة قديمة قدم الحضارة، إنّها المنافسة بين الشّاق والسّهل، بين البطيء والسريع، بين المعقد والبسيط، فكلّ الأزواج الأولى ترتبط بتاريخ الثقافة الجادة، أما الأزواج الثانية فإنها تتلاءم مع لهونا وتعبنا وخمولنا».

ويضيف إنّ «دزني» و «ماكدونالدز» و « M. T. V» تروّج لما هو سهل وسريع وبسيط، وفي هذا يكمن سبب ذيوعها وسعة انتشارها.

إنّ العولمة ليست آلاف الشركات التجارية والاقتصادية التي تنتشر في كل أرجاء العالم فحسب وإنّما هي أيضا خمسمائة قمر صناعي تدور حول الأرض مرسلة عددا لا نهائيّا من الأشرطة والبرامج تبشر بانموذج أيديولوجي واحد هو الأنموذج الليبيرالي. فخطاب العولمة لا يروّج للسلع فحسب، وإنما يروّج للأفكار أيضا، فهو لا يكتفي باختراق الحدود للسيطرة على الأسواق، وإنما يخترق الأجساد أيضا ليسيطر على الأرواح والعواطف والعقول، غايته من وراء ذلك نحت عالم واحد ينتشر في أرجائه ضرب واحد من البضائع، ضرب واحد من الأفكار.

وكما لاحظ بعضهم فإن تشابه الصور الموحدة التي يبثها التلفزيون قد أفضى إلى تشابه أماني البشرية، وتماثل

أحلامها وطموحاتها فباتت مرجعية الإنسان، في كل أصقاع الأرض، مرجعية واحدة تستمدّ عناصرها الأولى من الأنموذج الغربي، ومن الأنموذج الامريكي على وجه التحديد.

في هذا الغرب الجديد الذي تتحكّم فيه الشركات الكبرى أصبح للهوية معنى جديد، أصبحت لها ملامح مخصوصة. فالهويّة لم تعد تعني الانتماء إلى تاريخ مشترك، أو حضارة مشتركة، وإنما أصبحت تعني الانتماء إلى مجموعة اقتصادية مشتركة، يقول الكاتبان مارتين وشرمان بأن رجال الأعمال الموزعين في كلّ أصقاع الأرض سيعتقدون، بأنّ ثمة أواصر قربى تربط بينهم هي، وإن فصلت بينهم آلاف الكيلومترات أشدّ متانة من الأواصر التي تربطهم بالمواطنين الآخرين في بلادهم الأصلية...

في هذا السّياق باتت العولمة نقيض الهويّة القديمة، نفيا لها، إلغاء لكل عناصرها. فالهويّة من شأنها أن تجعل العالم جزرا ثقافية متمايزة، أن تؤيد تنوّعه واختلافه، أن تؤكد تعدّده وتباينه... وهي إلى ذلك احتفاء بالذات وارتدادٌ إلى الجذور وتشبّث بالذاكرة...

ومن ثمّة كان مشروع الهويّة مختلفا عن مشروع العولمة اختلاف تباين وافتراق...

وإنّه لأمر ذو دلالة أن يعمد «فوكو ياما» إلى تقسيم العالم إلى قسمين: قسم أخذ بأسباب الليبيرالية، فانفصل عن حركة التاريخ وبات يحيا خارجها، وقسم ثان لم يأخذ بتلك الأسباب فظلّ يكابد محنة التاريخ، ويكتوي بناره.

وهذه المثنوية إن هي إلاّ صورة للمثنويات القديمة التي تحكمت في الفكر الإنساني منذ أقدم العصور وقسّمت العالم إلى عالمين: عالم الذات وعالم الآخر، عالم الاغريقي وعالم البربري، عالم المتحضّر وعالم المتوحّش وكلّها مثنويات تحيل على معاني الفزع من الآخر المختلف وتلوّح إلى عنفوان الذات وزهوها...

وقد تمحّل العقل الإنساني منذ أقدم العصور الاسباب لتوكيد هذه المثنويات وتزكيتها. والمتأمّل في الفكر الفلسفي الاغريقي، على سبيل المثال، يبادهه احتفاؤه بمعاني الوحدة والتجانس، وفزعه من مظاهر التعدد والاختلاف.. فالمقال الفلسفي الاغريقي كان، كما قال أحد المفكرين المعاصرين «يبحث دائما عن المماهاةوهذا ما يفسّر سعي الفكر الاغريقي إلى انشاء منظومات مغلقة...» هذه المنظومات قد ألغت متقصّدة كلّ وجوه التنوّع والتعدد التي يزخر بها العالم واختزلت كل الألوان في لون واحد، وجميع الأصوات في صوت واحد. على هذا ظل العالم بالنسبة إلى كل الحضارات الانسانية عالمين: عالم الذات الذي هو قرين النظام والمعنى، وعالم الآخر الذي هو رديف العماء والفوضى. فالعالم الأول تسوّغ وجوده إرادة إلهية، أو حقيقة عقلية، أو قوة اسطورية وتمدّه باسباب البقاء والاستمرار والانتشار. أما العالم الثاني فهو عالم مستراب، يلفعه الغموض، لا شيء يبرّر استمراره وبقاءه لذا وجب تطهيره أو تقويضه.

هذه المثنوية هي التي تعاود الظهور في أدبيات الفكر الليبرالي ولكن في لبوس مستحدث، وهيئة جديدة. فالعالم، في هذا الفكر، عالمان: عالم يتوارى ويحتجب، وعالم أخر يدنو ويقترب، العالم الأول هو عالم الايديولوجيات القديمة التي قتلت إرادة الإنسان، وحولّت لألاء نارها إلى رماد، والعالم الثاني هو عالم الحريّة من حيث هي شهادة الإنسان على إنسانيته...

وقد فزع فوكو ياما إلى هيجل ليبرّر هذه المثنوية التي لجأ

اليها في كل اعمانه ويتأوّل تاريخ العالم وتاريخ الوعي بالعالم.

يقول هيجل : «لقد اعتقدت الأمم الشرقية أن هناك أمّة واحدة فقط هي الحرّة، بينما اعتقد اليونان والرومان أنّ هناك بعض الأمم الحرّة، أما نحن في الغرب فإنّنا نعتقد أن جميع البشر قد ولدوا أحرارا ...»

من هنا يصبح الفصل فصلا بين طريقتين في تمثّل العالم : الطريقة الأولى ترى إلى العالم عالمين : عالم الذات ،وعالم الآخر، العالم الأول هو عالم الحريّة، والعالم الثاني هو عالم الضرورة، أما الطريقة الثانية فانها ترى إلى العالم وحدة متجانسة، وتعدّ تاريخ الإنسان تاريخ الوعي بالحرية... وعلى هذا تصبح الليبرالية جمعًا لما تشتّت، ورأبا لما تصدّع، وحشدا لما تفرّق.. عن طريقها تستعيد الانسانية وحدتها الأصلية، وتنجز أحلامها القديمة..فلا غرابة، بعد هذا، أن تكون الليبرالية منتهى التاريخ وخاتمته.

بهذا الخطاب الذي يجمع بين حماسة الدعوة ويقين الايمان استعادت الايديولوجيا الليبرالية نضارتها الأولى، ومثل كل ايديولوجيا مضت تعد الانسان بخلاص وشيك، وبنهاية فردوسية قريبة.

ونحبّ أن نسأل في نهاية هذه الورقة :

ما هو مصير الهويّة، هويتنا، في زمن العولمة ؟

إن المتأمل في الثقافة العربية الحديثة يلحظ أن الهوية التبست، فيها، بجوهر الذات، بوجودها بحقيقتها الأصلية، بذاكرتها الذاهبة بعيدا في الزمن، فعلاقتها بها لم تكن علاقة ذات بموضوع وإنما كانت علاقة رحمية فيها تتضايف المعرفة بالوجود. بل وربما عمدت ثقافتنا في أحايين كثيرة، الى اجتثاث هوّيتنا من مساقها التاريخي وحوّلتها إلى ماهية صافية لا تطولها عوادي الزمان، ولا تدنّسها شوائب المكان... ومن ثمّة باتت الهويّة، في العديد من أدبياتنا الايديولوجية والفكرية، جوهرا ثابتا خالدا نقيّا مركوزا في أصل الجنس.

إنّ هذا الضرب من الهويّة متحدّر من تصوّر اسطوري للانسان والتاريخ والثقافة... فالهويّة ليست بنية ثابتة جامدة وإنما هي، ككل خطاب ايديولوجي، بنية متحركة، متجددة، متطورة، لا تفتأ تعيد خلق ذاتها على غير مثال سابق، ومن ثمّة فإنّ الهويّة ليست نتاج الماضي فحسب، وإنما هي نتاج الحاضر أيضا بل ربّما كان الحاضر أولى بصياغتها، وإعادة ابتكارها...

إن الخروج من منطق الدهر إلى منطق التاريخ يقتضي منا، أن نقرأ الساعة التاريخية التي تقرع عاليا أمامنا، حسب عبارة أدرنو، وهذه القراءة تفترض الانعطاف على مفهوم الهويّة الذي ورثنا بالنظر والتأمّل... فلا شيء يبقى في عصرنا الحديث، عين ذاته، كل شيء فيه لا يفتأ يتحوّل إلى غيره باستمرار.

نحن لا ننكر اليوم أن المشروع الليبرالي الغربي أصبح مشروعا عالميا لا يمكن بأيّة حال أن نشيح عنه ترفّعا أو تعفّفا أو بحثا عن سلامة موهومة...كل المشاريع الأخرى تعثرت أو تفسّخت أو طواها النسيان ولم يبق غير هذا المشروع يبسط جناحيه على كلّ أرجاء الأرض.

في سياق هذا الواقع الجديد لم يعد الآخر نقيضا للذّات، أو نفيا لها وإنما أصبح جزءا منها، عنصرا مكينا من عناصرها... الآخر بعبارة أخرى، لم يعد منفصلا عنا، قابعا على تخومنا، وإنما أصبح فينا يشكل بضعة مَن ثقافتنا ومثلنا، وتصوّرنا للعالم والأشياء...

لهذا نخطىء التقدير إذا اعتبرنا «الهويّة» في سياق هذا

الواقع، استعادة للتراث. الهويّة هي في أصل جوهرها، استعادة للقوى الروحية والإبداعية التي خلقت ذلك التراث. كما نخطىء التقدير إذا اعتبرنا الهويّة امتثالا للتقاليد. الهويّة هي، في أعمق دلالاتها، جملة من القيم تتيح للانسان المزيد من الحرية، المزيد من الفتوحات المادية والمعنوية.

بعبارة أخرى، ينبغي ألا تكون الهويّة عائقا وإنّما ينبغي أن تكون أفقا، وينبغي ألا تكون خاتمة، وإنّما ينبغي أن تكون فاتحة.

بعبارة أخرى ينبغي أن تكون الهويّة قوّة تتيح لنا أن نسهم في حضارة ظلّت إلى اليوم من ابتكار رجل واحد... وحضارة واحدة.

هوامش :

(1) هذا التعريف هو خلاصة العديد من التعريفات التي وجدتها منجّمة في الكثير من الدراسات.

(2) علي حرب : الهويّة والغيرية في المقال الفلسفي العربي - دراسات عربية عدد 4 - 1982

(3) إنّ التاريخ في نظر هيجل، قد قام على الصراع من أجل الاعتراف، الاعتراف بالذات تختلف عن الآخر... وفي سبيل تحقيق هذا المبدأ، مبدأ التغاير والاختلاف، اكتشف الانسان صفة لا تشاركه فيها كائنات الطبيعة الأخرى أعني صفة المجازفة بحياته... هذه الصفة هي التي تجعل الانسان يقبل الحياة على شفا الهاوية مقابل أن يعترف به الخصم، ويقبل به كائنا مختلفا عنه.



وزير الثقافة الأستاذ عبد الباقي الهرماسي أثناء محادثة مع الأستاذ محمود أمين العالم في الجلسة الختامية لندوة الهوية في زمن العولمة

مشروعية الهوية ومفهومية العولمة عند الرئيس بن علي



عثمان بن طالب*

أتوجه بالشكر أولا إلى اتحاد الكتاب الذي أعطاني الفرصة، في ظرف خاص تمر به بلادنا يتميّز باستقبال القرن القادم بحدث ديمقراطي هام، لأمارس حقا في المواطنة الفكرية من زاوية النظر في سياق تجربتنا وتوجهاتها.

أردت التعبير عن هذا الشكر لأجد لنفسي عذرا أو تبريرا لاقحام نفسي في موضوع ليس من اختصاصي ولا قدرة لي في الاضافة في اشكالياته بحضور أسماء هامة من المفكرين العرب الذين أفنوا العمر فيه درسا وتنظيرا.

الهوية، هي أنا. ولكن من أنا ؟ كائن موجود. ولكن لا شيء يثبت لي هذا الوجود إلا الوعي به. دون أن أشعر وجدت نفسي أتفلسف، استدراج طريف من الهوية إلى الوعي بالوجود بالفكر. وما الفكر إلا قدرة العقل على مراجعة الوعي بالرأي والرؤية. هذا كلام فيه وجه من الغرابة، لأن منطلقه ذاتي (أنا)، ومصبّه اطلاقي تجريدي (الوجود بالوعي بالفكر بالعقل). بين الذاتي والكوني أحدد مسافة الأشكال بين الهوية والعولمة، وليس للزمن دخل في المسألة. لأن الهوية هي سؤالي أنا الآن وهنا. والعولمة نسق تاريخي تتحكم فيه الجغرافيا. وهذا النسق ليس لي فيه، ككائن عربي اجتماعي، أية إرادة تذكر، إذا كانت الارادة تعني حسب كانط، القدرة الوجودية على الفعل في هذا النسق الكوني لاعادة صياغته حسب نواميس هويتي.

يقودني السؤال إلى فجيعة الوعي : كائني العربي الاجتماعي هو وجود مهزوم.

العولمة مرآة هذه الهزيمة. أحتمي بالذات لاعادة تأثيث الأنا بالفهم لا بالوهم. أتذكر فولتير :

"balayer devant sa porte"

"cultiver son propre jardin" - في خطاب الحجة مع سلطة المسيح. سقطت كل الأسقف التي كنت أحتمي بها. طهر في العراء الايديولوجي (خطاب الهوية) من قداستي المزيفة.

أحتمي بهوية الخطاب، أي خطاب ؟ منهجية الفهم بالفكر، أي بالتفكير في رقعة الهوية التي تعنيني الآن وهنا. وطنٌ حديقةٌ يعطي لسؤالي طعما ولهزيمتي العربية معنى ايجابيا في شوارع القرية الكونية. ليس لي مشكل مع الهوية. وليس لي مشكل مع العولمة. لي اشكال فقط مع الهوية المعولمة، أو المتعولمة. والسؤال يتجاوزني أنا إلى مجتمعي الثقافي، وفي الواقع العربي الراهن هو وطني : المجتمع المدني والسياسي الذي تصاغ فيه الاجابات الوحيدة الممكنة للهوية الثقافية في زمن العولمة.

1. خطاب الهوية / مداخل العولمة :

قد يتحوّل الخطاب إلى سراب، إذا هومت العلامات في لا منهجية الرغبة. لا أفهم خطاب الهوية خارج محاولة رصد لغة الخطاب التي يتم التعامل بها بين أطراف العالم

* استاذ فرنسية بكلية آداب سوسة

الجديد. فهم توجهات هذا العالم نحونا، وفهم توجهاتنا نحو العالم. للهوية خطابات مرجعية متقاطعة في الداخل بين الطرح الأنطولوجي الوجودي في ثنائيات الفناء والوجود، والطرح السوسيولوجي في رموز المكان والزمان، والطرح الانتربولوجي في الوعي الثقافي التاريخي.

هذه درجات في الوعي لا تكتمل في محصلة السؤال الهُوَوي اليوم إلا في إطار الوعي الحضاري المدني، بما هو موضوع للفكر السياسي (الفلسفة السياسية) كل خطابات الهويّة اليوم تتنزل في هذا الإطار، حتى إذا سيجت نفسها بحيطان التنظير الأكاديمي أو الاستقلالية الفكرية أو أدلجت الذات في حصون المطلقات.

هناك فكر سلطوي أبوي قداسي يتحكم في هويتنا الثقافية والمدنية (تنظيم السلوك : الأخلاق والدين) وتنظيم المجتمع (النظم السلطانية).

فكر سلطوي أبوي رجالي عشائري ديني : هذا هو واقع الهويّة العربية الإسلامية في الجغرافيا، وهو واقعها في التاريخ. كنا فعلا مركزا معولما للقيم في بغداد وقرطبة. كما كانت قبلنا أثينا، ثم روما، مثلت محنة ابن رشد بداية تحول المركز إلى غيرنا. وانطبقت علينا نظرية ابن خلدون : اقتداء المغلوب بالغالب.

لا يتعلق الأمر هنا بسلطة النفوذ السياسي بل بمركز الاشعاع الثقافي. مثال روما وأثينا شهير جدا «فبعد تغلب الرومان على اليونان شعر الغالب بقوة ثقافة المغلوب. فتفتح عليها واقتبس منها واعتمدها منطلقا لنهضته. كذلك بغداد، استوعبت ثقافات الهند وفارس واليونان.

الانغماس طويلا في فكر الهوية أنسانا هوية الفكر بما هو عقل لقرون طويلة. دخلنا مرحلة التماثل القاتل مع السلف بإلغاء الذات بالنص، والتماثل مع الآخر (الغالب) بإيهام الذات بأنها تشارك الآخر منجزاته.

عندما صُدمنا في مطلع هذا القرن، بضرورة التغاير مع مع ما ترسب فينا من منجزات السلف، للمساهمة، مساهمة الآخر الغالب، في إعادة ترتيب الكون، حاول الخطاب الفلسفي العربي المستنير أن يجد البدائل للهوية، في لعبة التماثل المتغاير أو التغاير المتماثل.

للمثال فقط، يقول عبد الله العروي في مؤلفه «العرب والفكر التاريخي» : «إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرا من التواضع، والرضى بأن نتميز مؤقتا عن الغير بنبرتنا فقط، لا بمضمون ما نقول، رُبَّ معترض يقول : ستكون حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير. وليكن، إذا كان في ذلك طريق الخلاص» (ص 225. المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء).

هذا النقد الايديولوجي للايديولوجيا العربية ينادي بالتغاير المتماثل.

أما محمد عابد الجابري المنشغل بالتراث، فهو ينادي «بتوظيف الجوانب العقلانية (الليبرالية) في التراث توظيفا جديدا في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرّة، اتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتَسْييد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحرّرة، الديمقراطية والإشتراكية» (نحن والتراث. ص 5. 1986. المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء).

أليس في هذا تماثل متغايرٌ ، إدراج الآخر في الذات؟! هذه هي الإجابة في كل الحالات، على سؤال ميخائيل نعيمة في الغربال «كيف نسدّ حاجاتنا ونستر عرينا» ؟ كل

مفكر عربي يقف وراءه نبي من الأنبياء القدماء أو الجدد. للأنا دائما وجه آخر. والمفكر العربي في الهوية شبيه بعالم آثار يقوم بحفريات داخل الفكر الغربي ليستعيد إشكاليات تجاوزها فكر الآخر منذ القرن السادس عشر. في كل الحالات، التقت كل التيارات العربية من مطلع هذا القرن في الإقرار بأن الدخول في الحداثة بالهوية، يمثل أكبر مأزق حضاري عرفه العرب المسلمون، لأن الحداثة، التي نسميها اليوم عولمة ويسميها الغرب ما بعد الحداثة، هي حداثة الآخر وتحمل هويتها. هذه الحداثة المعولمة بوسائطها التقنية الجديدة، لم تنتظرنا ولم تستشرنا. وجودنا كما نحن هو شرط لقوتها لأننا المحيط وهي المركز. كيف ندخل في منطق المركز بهويتنا نحن حتى لا يتحوّل المحيط إلى هامش استهلاكي.

مداخل العرب المعاصرة معروفة. أربع تيارات فكرية استقطبت وجزأت سؤال الهوية لتنتصر به على أزمة مجتمعاتها. وهزائمها كذلك معروفة لأن منطقها الفكري كان ينطق بإرادة الديمقراطية والوعي بضرورتها مطلبا للهوية وللحداثة، ولا يعمل على ضرورة الوعي بها.

فالقول بمدينة العقل والعدل (الجابري) أو بالتماثل المتغاير (العروي)، على سبيل المثال دائما، هو إقرار مبدئي بهذه القيمة (الديمقراطية بما هي مطلب حرية ومعرفة للهوية) كمدخل معاصر لحداثة العالم. لأنه معيار صلاحية الاختيارات الأخرى على صعيد المجتمع والسياسة والسلوك.

هل الديمقراطية، بهذا المعنى، هي احتكار للخطاب الليبرالي ؟ لو كان الأمر كذلك لأصبحت خطابا ايديولوجيا كبقية الخطابات الايديولوجية السائدة عربيا. إنها مقولة تاريخية انسانية تعيد انتاجها الذات المفكرة الحرّة ضمن رؤية جدلية بين الواقع والمرجعية الحضارية للشعوب.

وهذا هو المدخل الثقافي الحقيقي للعولمة. والحديث فيه يبقى ملغوما وتهويميا على المستوى العربي الاسلامي، لأن تياراتها الفكرية السابقة لم تحسم علاقتها بالحداثة. وموقف العداء أو الاستهلاك من العولمة هو تعبير حضاري سلبي عن الأزمة التي قادت اليها هذه التيارات.

× التيار السلفي تغافل عن البعد التاريخي الجدلي وتحايل بالمرجعية النصية على الديمقراطية ونادى بالتماثل مع «الشورى»، وهو يعلم أن الشورى في الفقه الإسلامي غير ملزمة وتترك الباب مفتوحا للاستبداد باسم القداسة. الموكول تأويله إلى «أهل الحل والعقد». تعرفون جميعا إفرازات هذا التيار على مستوى الهوية في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة. أعطوني تجربة واحدة نجحت في معادلة الهوية بالحداثة.

× التيار القومي شكك في الديمقراطية السياسية قبل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية شعاره «حدود الحرية في حدود الدعوة القومية» أجهض التجارب النيابية في الخمسينات واحتكر لنفسه منطق الدخول إلى القرن بالهوية القسرية فأفشل المشروع الديمقراطي والمشروع الاجتماعي معا.

× التيار الماركسي رأى في الديمقراطية وسيلة تستعملها البورجوازية العربية لممارسة استلاب الهوية واستغلال ثروات المجتمع.

× التيار الليبرالي للبورجوازية الصغيرة ونخبها المستيرة حاول اسقاط النمط الغربي دون النظر في البنية التقليدية الهشّة لهذه المجتمعات.

×كل هذه التيارات سقطت وعجزت عن فرض بدائلها. لا

شك هناك سبب. ماذا يجمع بينها ؟ التضحية بالديمقراطية، والتضحية بالديمقراطية في سبيل أية قيمة أخرى، أدى إلى ضياع القيمة والديمقراطية في نفس الوقت.

كما قفز مفكرو هذه التيارات قبلنا عن الواقع العربي. نقفز نحن اليوم كذلك على واقع آخر أفرزته هذه التجارب : هل الواقع العربي متجانس اليوم لنتحدث عن الهوية في المطلق الثقافي العربي الإسلامي ؟ هل الهوية تترجم عن نفس المدلول والمرجع اليوم في السودان والجزائر ومصر وباكستان والسعودية وتونس وموريطانيا ؟ لا بد أن نقر أولا إذن باختلاف في فسح المجال للعقل العربي والابداع والاجتهاد وتمثل الهوية بجدليات العصر. ولا بدّ كذلك، ثانيا، أن نعترف بأننا تجاوزنا ادعاء وجود مشروع شامل للمجتمع العربي رغم ما يجمع بيننا. التصدّع الجغرافي في الهوية العربية، بما هي تمثل للوجود، يضعنا أمام واجب الإقرار بأن لكل مجتمع ودولة مشروعهما تجاه العولمة حسب درجة الحسم التاريخي في أسئلة الهوية، الهوية مغايرة عربيا. ليست نفسها في الدولة الدينية، وفي دولة تفصل الدين عن السياسة، وفي دولة تعترف لمواطنيها بحرية اللائكية وحرية المعتقد وتقبل على مجتمع المعلومات وتدافع عن مجلة الأحوال الشخصية...

«لم يعد لنا من خيار إلا أن ندفن موتانا الايديولوجيين، لا تنكر لهم، وإنما اعترافا بتاريخيتهم واحتراما لها. لقد نزعنا النصوص من تاريخيتها الخاصة، وعشنا طويلا فيها ومنها، وأدمنّا على حقائقها، وقتلنا روح النقد فينا. ففقدنا الواقع وفقدنا النصوص. تدعونا الأزمة الفكرية العامة التي تجتاح الايديولوجيات الكبرى على امتداد العالم إلى أن ننتمي للتاريخ، ونتوقف عن لعبة المرجع».

(عبد الله تركماني. ص 147).

هناك وحدة ظاهرية لهويتنا الايديولوجية ألغت الاختلاف بيننا فمنعت أجزائنا من الحوار مع الآخر. لسنا وحدنا في أزمة الفكر. العولمة ولّدت أزمة فكر عالمية، وهي فرصتنا التاريخية الثانية، بعد قرن، للمساهمة في التصدي الفكري عالميا لتنميط الكون بالفكر الواحد والمنبع الواحد للقيمة. ليست هناك مركزية عربية. لكل مجتمع عربي أن يجتهد، بنخبه المثقفة والمسيسة، في صياغة البدائل.

القول باستقلالية الفكر عن السياسة، من هذه المنطلقات، عطّل طاقة النخبة وقاد إلى الاستبداد. فكما أن الدكتاتورية في السياسة هي الوليد الشرعي للاطلاقية في الفكر، فإن المثقف العربي، على عكس المثقف الغربي، عاش إحباطات جعلته في هذه المرحلة الحاسمة يتنازل في عديد الجبهات عن مسؤوليته لحساب السياسي، بدعاوي تختلف من تيار إلى آخر.

وهو وجه آخر لغياب اشكالية المجتمع لحساب اشكالية الحكم والسلطة.

ولعل هذا ما غيب سؤال الهوية في متاهات الثنائيات الصدامية، وما خلق مزاجية معاداة السلطة السياسية والتنظير لاستلام سلطة الدولة. وكانت الهوية دائما إحدى مطايا هذا التنظير. وبالتالي انفصلت تدريجيا عن موقعها الطبيعي الذي يضمن سلطتها هي (السلطة الثقافية) : المجتمع المدني .

لعلي، بهذا التمهيد، وهو اجتهاد لتفكيك الرواسب، أكون قد هيأت نفسي، وهيأتكم ، لممارسة حق جديد للهوية وهو من مكتسبات العولمة : أن أشعر وطنيا وأفكر عالميا.

المجتمع التونسي طرح على نفسه اشكال الهوية، على الأقل في التاريخ المعاصر، في ثلاثة مناسبات، مفاصل تاريخية حاسمة : طرحه مع العرب في أواخر القرن الماضي مع خير الدين وابن أبي الضياف وغيرهم من المصلحين التونسيين. تجسد الجواب سياسيا في مؤسسات دستور عهد الأمان والصادقية والخلدونية ومنظومة قيم اصلاحية اجتهادية.

طرحه مع الطاهر الحداد في أواسط القرن في سجاله ضد السلفية. وطرحه كذلك بحدة في الثمانينات في صدامه مع المشروع الأصولي. في كل هذه المراحل، لم يجد المجتمع التونسي فقط إجابات للهوية بل كرس تلك الإجابات في قيم ثابتة نابعة من واقعه ومتجهة في حركة التاريخ، في اتجاه الحداثة.

أنا أزعم أن سؤال الهوية اليوم في تونس قد حُسم ثقافيا، لأن الاجابة ولّدت مجتمعا مدنيا وأنساقا معرفية لا رجعة فيها بحكم طبيعة النظام السياسي الذي ضمن لهذا المجتمع مشروعية هويته.

السؤال إذن في فهم المستجدات والمتغيرات الخارجية التي ستكيّف هذه المشروعية وتمتحنها : العولمة بما هي مجموعة من الأخطار والفرص في الوقت نفسه، خطر التنميط والاختراق والاستلاب وفرص الاندماج والتحرّر والحوار مع القيم الكونية.

التحدّي يتوجه للوعي الثقافي المجتمعي، وهذا الوعي لا يمكن أن يحتكره رجل الفكر أو رجل السياسة. ألم نفهم إلى الآن أن الحداثة الثقافية لا تتأسس الا في المجتمع المدني بالحرية، وهذا المجتمع المدني المغيب عربيا لا يكون إلا بالحداثة السياسية، وهي الديمقراطية، عقدة العرب التاريخية.

قلتُ، حقي في المواطنة، هو في محاولة فهم استجابة مجتمعي، وطني، لهذه المتغيرات، لأني ذات مفكرة فيه تنتمي إلى جيل عاش تصدع الوعي العربي واحتك بحضارة الآخر وثقافته.

لا أدري إن كانت الصدفة التاريخية هي التي جعلت مجتمعنا التونسي يستيقظ مجدّدا على سؤال الهوية في نهاية الثمانينات قبل سقوط حائط برلين واعلان فوكوياما عن نهاية التاريخ، ولكن ما أقر به هو أن التغيير السياسي في تونس حمل معه مشروعا مضمّنا بشروط الإجابة عن هذا السؤال، أي بمنهجية جديدة للفكر السياسي والثقافي تفتح مجال البحث في الحداثة.

هذا بالضبط ما أريد التوقف عنده في استقراء مشروعية الهوية ومفهومية العولمة في مشروع التغيير في تونس وفي العقل الذي التزم به قولا وفعلا : الرئيس بن علي. أنا أقبل تهمة التسيّس، وهي موضة عربية، ولكن هابرماس علمني أن السياسة هي موضوع البحث الأول في سيميولوجيا المعرفة والفلسفة . الرئيس بن علي أنجز مدونة تخضع لجدلية التغيير الذي هو اشتغال بالعقل على الواقع. البحث في معقوليته، أعتبره مدخلا تقدمه تونس للفكر العربي المعاصر.

المقاربة التونسية : مدخل نموذجي للحداثة العربية

لقد جاءت النصوص التأسيسية لمشروع التغيير في تونس، وما تجسد عنها في أرض الواقع من عمق الاصلاحات وشموليتها، ضمن منهجية سياسية تهدف بالأساس إلى استحضار واستنهاض عناصر القوة في الهوية الوطنية كشرط تاريخي للاندماج العقلاني في الآليات الجديدة لواقع العولمة.

أسس التغيير نموذجا جديدا في العالم النامي متأصلا في تاريخ أرضه وروافد ثقافته العربية والمتوسطية حسب رؤية براغماتية واستشرافية في الوقت نفسه، وآليات برامجية تراهن على الذات والموارد البشرية وفي إطار فلسفة تنويرية ترفض المنطق التقريري والتبريري الوثوقي وتسمو بالوعي الفردي والجماعي إلى منظومة الاجتهاد العقلي والتحرر من كوابيس الهزيمة والفكر المأزوم : فلسفة مجابهة الهوية بسؤال المستقبل والرهان المعرفي أولا، برنامج استقراء المخزون الايجابي للمد التراكمي في تاريخ العقل التونسي ثانيا ورؤية جغراسياسية تشعر وطنيا وتفكر دوليا ثالثا.

لهذا المشروع مرجعية تتحقق في المعادلة الفكرية بين الذات والزمن التاريخي العربي الإسلامي. معادلة حققت في تونس تجاوز الثنائية الصدامية بين الهوية المأزومة وصدمة الحداثة إلى جدلية بين الأصالة بمكوناتها الرمزية في الوعي من لغة وطقوس روحية وثوابت انتمائية وبين الحوار النقدي مع فضاءات المثاقفة والحوار المفتوح على الاختلاف والتنوع.

القطب الثالث لهذه الجدلية الثقافية يتمثل في هذه الخصوصية المتوازنة في الفهم والحكم والسلوك وترويض المطلقات باسباب النسبية وأخلاقيات التسامح ومنهجية الاجتهاد كمصدر للحقيقة والحق.

على هذا الأساس من سلم القيم انبنت مرجعية الرئيس بن علي الفكرية في المعالجة البديلة لاشكالية الهوية. معالجة أولا في مستوى إعادة القيمة إلى علاقة الفرد بالأرض الزمنية وهي رمز الصيرورة للهوية التونسية : تاريخ ولادة من قرطاج خرجت من رحمها القيروان رغم عنف التاريخ وما أراده هذا العنف من قطيعة. ثم حضور معاصر في مساحة العقل البشري من خير الدين وابن أبي الضياف إلى الطاهر الحداد وبوادر الحداثة السياسية والمعرفية للدولة الوطنية. لو رجعنا إلى المشهد السياسي والاجتماعي والثقافي لتونس في أواخر الثمانينات وقرأناه على ضوء هاجس المرجعية الفكرية للرئيس بن علي في تلك الفترة لتبين لنا بكل وضوح التمثل القوي والمتلازم للهوية ضمن صيرورتها المخصوصة في عالم الانهيار والعنف لا فقط لمقومات الوعي الفردي والوطني ولكن كذلك للنظام العالمي وفي الوقت نفسه كان تمثلا استشرافيا لمقومات الحداثة السياسية من باب الديمقراطية وحقوق الانسان واستباقا يقظا لانعكاسات هذه الانهيارات للايديولوجيات والدول وإعادة تشكل الموازين على أسس لا ترحم الهوامش لأنها مركزية استقطابية تتزيى بالكونية (كونية القيم المنتصرة) وتخفي منطق النفي وقانون القوة. والسؤال المركزي لمشرية التغيير كان ثابتا لأنه سؤال استراتيجي.

كيف السيادة بالهوية في زمن العولمة ؟ : بإسناد الهوية إلى المستقبل حتى تكون مبدعة، أي قادرة بالعقل على ترصد فرص الخروج من الهامش التاريخي.

كيف الهوية بالثقافة ؟ وأي ثقافة ؟ أجاب الرئيس بن علي بكل وضوح.

إلى أي حدّ كان مفهوم «ثقافة التغيير» طاغيا في فكرنا وخطابنا السياسي ؟ هذا مؤشر هام على التلازم العضوي في مرجعية بن علي بين مشروعية الهوية ومفهومية العولمة. المدخل التاريخي هو نفسه، هذا المفهوم «ثقافة التغيير» الذي تصدى لعنف الأصولية ولا تاريخيتها وتورماتها الاجتماعية بعدم فصل الدين عن الدولة وتصدى كذلك في الوقت نفسه إلى شروط الحداثة

السياسية (الديمقراطية التعددية وحقوق الانسان) بفصل الدين عن السياسة. هذه معادلة بن علي التاريخية بين رجل الدولة ورجل الفكر. هي إجابة مدنية لسؤال الوعي بالهوية في السوق العربية الاسلامية المطبوعة بالمزايدات القومية والدينية. وهي كذلك استجابة وطنية للمنظومة الدولية لا على أساس الاستقطاب والوصاية، بل على أساس الاختيار المدروس والتمشي الثابت في إرساء قواعد الحياة الديمقراطية الضامنة للمواطنة والحريات، بما في ذلك حرية المعتقد.

ثقافة التغيير في تونس، بهذا المنظور، هي منظومة قيم التغيير السياسي المدني.

و «تغيير الثقافة» هو شرط استراتيجي لهذه المنظومة لأنه سؤال الهوية المفتوح على المستقبل والحاضن لرصيد وجودي للفرد التونسي يتميز عن غيره بقدرة استيعاب الاختلاف واعادة انتاج مصادر الوعي الثقافي.

لو قلنا: الثقافة في زمن الكونية الديمقراطية، قد لا نقول شيئا مغايرا عن «الهوية في زمن العولمة»، ولا أعتقد أن مشروع التغيير في فكر الرئيس بن علي يختلف في شيء عن هذا السؤال. وجهان لنفس الهاجس الذي يؤسس للمدنية وللوطنية، الثقافي والسياسي، بايجاد الوسائط الجديدة بين القيادة والسيادة والريادة. وسائط الفكر النقدي لنخبنا في المجتمع المدني، وقدرها أن تنتصر لسقراط على بيروقراط وهو انتصار لقيم العدل والخير والجمال على منطق التبرير والتوظيف والتوظف التكنوقراطي الذي أفرز في أعرق الديمقراطيات منطق الاستلاب وحجب الحقائق وجعل بعض نقاد ما بعد الحداثة يتحدثون عن «أكذوبة الدولة» في الغرب المتقدم.

لقد اقترب الرئيس بن علي من المثقفين بتحقيق علاقة جديدة في تونس بين المجتمع السياسي والمجتمع الثقافي. وقد لا أكون مبالغا إذا تحدثت عن «حلف استراتيجي» بين جبهة الثقافة وجبهة السياسة في تمشي الرئيس، وهذا أمر نادر في واقع القيادات السياسية العربية وغير العربية، ولا أعتقد أنه وليد الظرف التاريخي الأول المطبوع بصدام الفكر التونسي مع رواسب الأصولية المسيّسة، بل هو متأصل في قناعات بن علي انطلاقا من قيم انسانية وتربية على قيمة العقل ومبدإ الحرية لأنه ابن الشعب تربى في أحضانه وفهم رصيده وتطلعاته وتحمل أعباء مصيره في أحرج فترات تاريخه المعاصر، يخاطب الرئيس مجتمع الثقافة في عيد الثقافة ليؤكد هذا الحلف الاستراتيجي بين الفكر بما هو تأسيس والفعل بما هو بناء فيقول:

« إن أهل الثقافة والابداع، في كافة المجالات، لخير سند للمشروع الحضاري الكبير الذي نبنيه معا، لأنهم في نظرنا، مثلما كانوا دائما، من طلائع الاصلاح والتغيير، وسيجدون لدينا باستمرار كل الرعاية والدعم والتشجيع، حتى تبقى ثقافتنا النبض الحي لشعبنا والتعبير الصادق لطموحاته والتكريس الواعي لسيادته وعزته وكرامته» (قرطاج 27 ماي 1999).

هذا المدخل الوطني للثقافة («الثقافة شأن وطني») هو المدخل السليم للعولمة. إجابة لاستئصال عقدة الهوية من ظلامية التحجّر والتستر بالاختلاف واستجابة لتعبئة موارد الذات في عالم مفتوح على المنافسة والتنوع والفرص الجديدة وملغوم بقانون نظام دولي جديد لا يعترف بالجغرافيا وينمط التاريخ معلنا عن نهايته.

في المستويين، رفع الرئيس شعار «الاندماج الحر» ببعديه الثقافي الاجتماعي والاقتصادي السياسي، مع الحرص

الدائم على التنبيه إلى أهمية الرصيد الاحتياطي العربي الإسلامي للهوية الوطنية وأهمية الرصيد الاحتياطي المتوسطي كبديل مستقبلي للعولمة الأحادية المنبع.

«إن علينا أن نعمل، لا فقط على المستوى الوطني بل على الصعيد العربي والإسلامي، حتى تكون العولمة مجالا تتلاقح فيه مختلف الروافد الحضارية البشرية، دون إقصاء أو تهميش لأحدها» (قرطاج 27 ماي 1999)

مضمون هذا الخطاب الموجّه للعرب والمسلمين على اختلاف أوضاعهم، يشترط الاستيعاب الواعي للثوابت الجامعة في الثقافات الانسانية المختلفة فيصبح الاختلاف مصدرا للثراء، والتنوع الثقافي أرضية خصبة للإبداع» (قرطاج 27 ماي 1999).

والعبرة ليست في التباهي بما كنا أو التباكي على ما نحن عليه عربيا وإسلاميا، في مجتمعات التناقضات بين الإرادة والواقع، بل المصارحة، قبل المصالحة، في منهجية سؤال جديد وخطير : كيف سنكون وما هي إرادتنا ومعقوليتنا لهذه الكينونة في عصر الحداثة ومشارف الألفية الثالثة للإنسانية؟! ولأن السؤال خطير لأنه سؤال مصير. عمل الرئيس بن علي على أن لا يكون معطِّلا أو معرقلا للمشروع الوطني، بل أن يكون المشروع الوطني للتغيير في تونس نقطة ضوء لهذا السؤال العربي وتجربة نموذجية أثبتت الأحداث صحة توقعاتها وسلامة منهجها. لأن «الهدف لا يتحقق بالاعلانات المبدئية والشعارات أو الخطب الايديولوجية» كما تعودنا أن نسمع ونرى في مسرح السياسة العربية.

بالثقافة الجديدة نُبدع الهوية، وبالهوية المتجددة نُبدع الديمقراطية وبالديمقراطية الوفاقية نبدع الوطنية المفتوحة على القيم الإنسانية. هذا هو رهان بن علي لتونس وللعرب جميعا. تَسارُعُ المتغيرات الدولية جعله منذ سنة 1987 يعي بأهمية عامل الزمن للاستجابة لهذا الرهان.

حَدَثَ التحوّل السياسي للسابع من نوفمبر في سياق دولي يتميز بتباشير العولمة وواقع داخلي أدى فيه اهتراء الحكم وتردي الاقتصاد والحريات إلى ارتدادات مدمّرة للهوية إلى ضفاف العنف والتكفير والانتكاس الماضوي الذي يهدد النظام الجمهوري بما يعنيه من مكاسب الفكر الاصلاحي والدولة الوطنية.

سبقت سنة 1987 سنة 1989 التي مثلت المنعرج الحاسم في التاريخ المعاصر لأنها أعلنت نهاية النظام الشمولي وفتحت لمجتمعات العالم الثاني والثالث مرحلة «الثورة الديمقراطية» تغيرت الجغرافيا وتسارع التاريخ على المستوى الدولي في اتجاه غامض يحرّكه انتصار الفكر الليبرالي وإعادة تقسيم مناطق النفوذ لصالحه وحسب أنماط أفكاره. عندها استيقظت «المشاريع الوطنية الديمقراطية» على مطلب الحرية كإطار سياسي داخلي لتلبية حاجيات شعوبها وكشرط دولي يفرضه النظام العالمي الجديد حسب مقاييس حقوق الانسان ومواصفات البنك الدولي وصندوق النقد، كان التحول في تونس سباقا لفهم منطق هذه المتغيرات العميقة. وكان كذلك متهيئا لاشكالية الهوية القومية الدينية على ضوء هذه المتغيرات.

هشاشة الديمقراطيات الناشئة في المجتمعات التقليدية المتخلفة لا يمكن حلّها فقط «بالمصالحة الوطنية»، وإن كانت مرحلة ضرورية، بل بثقافة جديدة، ثقافة التغيير التي تستوعب عنف التاريخ وبداية الرعب والاقصاء في آليات المجتمع المدني الذي ظل مغيّبا ومكبوتا وفي

الضمانات الدستورية ضد الاستبداد والارتداد.

هذا المجتمع المدني الجديد الذي جعله بن علي محرّكا أساسيا للتغيير كان يتصارع مع قطبين مدمّرين للهوية: الكليانية بمرجعياتها اللاتاريخية واللاعقلانية وتبشر بسلطانية الخلافة وحاكمية القداسة المطلقة، ودكتاتورية التخلف الاجتماعي والسياسي.

لقد بينت منهجية التحول في تونس أن الخطر المحدق بالهوية هو نفسه الخطر المحدق بالوطنية، أي بالسيادة. والمرور من وضع الوعي المأزوم لدرجة الانفجار الاجتماعي والانقلاب الأصولي إلى وضع يضمن ويدعم النظام الجمهوري التعددي وسلامة المؤسسات الدستورية ومبدإ سيادة الشعب ومكاسب الأحوال الشخصية وتحييد الجهاز العسكري، لم يكن بالأمر الهين في ظرف مطبوع بالضغوط الداخلية والخارجية والمطالب الملحة والعاجلة.

ولعل قراءة الميثاق الوطني وقانون الأحزاب من ناحية ونسق الاصلاحات الدستورية وطبيعة الاصلاح التربوي والاستثمار في المعرفة من ناحية أخرى تبين بكل وضوح التلازم العضوي لمطلب الحرية ومطلب الهوية في فكر الرئيس بن علي. التجارب بينت أن الكبت يولّد الفوضى والعنف، والجهل والخرافة يولّدان الجمود والعصبية. فضمان عامل الاستقرار لمؤسسات الدولة ومناخ الأمن والثقة والمصالحة وتأسيس قواعد وقنوات الحوار الوطني حول المطلب الديمقراطي لتأمين المرحلة الانتقالية لم يكن من أجل الحكم، مع أنه كان قد ضمن كل شروط الشرعية السياسية، بل من أجل التغيير في نطاق الاستفادة من الرصيد الاصلاحي التونسي لتطويره وتجذير ثوابته القيمية وتقنين المسار الديمقراطي بمؤسسات ضامنة لهذا المنهج حتى لا يتهدّده التراجع أو التشكيك. والضمان هو ثقافة الهوية المتصالحة مع عصرها والديمقراطية المقدمة على تحديات العولمة.

ثقافة الهوية الوطنية تسند البناء الديمقراطي حتى لا يبقى بناءا فوقيا ارتجاليا كما شهدناه في دول قريبة منا لا تزال تدفع الضريبة.

إن وعي الرئيس بن علي بالمسألة السياسية كان دائما وعيا ثقافيا. منذ البداية إلى اليوم. ونحن نقرأ برنامجه السياسي الانتخابي، نقرأه من هذه الزاوية وتتأكد لنا القناعة بأهمية هذه الجدلية في تفكيره ومشروعه لتونس بين رهان الثقافة والمعرفة كمدخل عربي للحداثة وخيار الديمقراطية كمدخل للعولمة.

إن خصوصية المجتمع العربي الاسلامي تعطينا أسباب فشل مشاريع نهضته المعاصرة منذ نهاية القرن الماضي. والوعي بهذه الخصوصية هو عنصر أساسي في فلسفة الرئيس بن علي: المسألة الايديولوجية ببعديها الديني والقومي تحمل في طياتها أسباب هذا الفشل في كل صياغات التحديث العربي، وفي سياق العولمة، أول ما يتهدّد الديمقراطية الناشئة في هذه المجتمعات هو التوظيف السياسي للايديولوجية الدينية أو القومية لأنها، بما هي اسقاط متسلط على واقع الجغرافيا ومنطق التاريخ، تتحول إلى مقولات تهويمية تدمّر طاقات الفعل للفرد وتبرر الاستبداد الديني أو القبلي أو العرقي وتؤدي إلى انفصال عرى الدولة ذاتها وتمزق المجتمع وغربة الوعي عن واقع الكون. كما أن التجارب الديمقراطية الغربية ليست نماذج جاهزة وصالحة للتصدير بحكم التفاوت التاريخي للتقاليد السياسية والاجتماعية. فالمعادلة بين منطق القانون المدني ومبدإ الحرية لا

تكون الا بالمعرفة. المعرفة بمشروعية الوفاق الدستوري لأنه اجتهاد عقلي والمعرفة بشرعية الحرية لأنها مبدأ إنساني يضمن المساهمة والمواطنة وحق الاختلاف. كيف نتجنب حالتين مدمرتين لقطبي المعادلة : حالة الفوضى التي تتلاشى فيها الإرادة الجماعية (الوطنية) وحالة الدكتاتورية والاستبداد التي تنتفي فيها الإرادة الفردية (الهوية بما هي تنوع). الإجابة الثقافية على هذا السؤال الخطير نجدها في قانون الأحزاب التونسي الذي يستند إلى مرجعية الهوية الوطنية بأبعادها الكونية ويحدد إطارا للحياة المدنية لا يمكن لحزب ديني أو أصولي أو عنصري فئوي أن يوفرها في الواقع العربي الإسلامي وبذلك تكون هذه التيارات خارجة عن المنظومة الديمقراطية الحديثة. لأن ايديولوجيات التطرف والتكفير والصراع الطبقي تصب كلها في العقيدة الشمولية التي تسد باب الاجتهاد والاختلاف أو تتسرّب من بابه انتهازيا للاجهاض عليه عندما تصل إلى السلطة.

هذا القانون يؤكد في بابه الخامس على المبادىء الديمقراطية وضرورة مطابقتها للنظام الأساسي لكل حزب، وفي مقدمتها حقوق الانسان كما صيغت بالدستور وبالاتفاقيات والمواثيق الدولية المصادق عليها ونبذ العنف بمختلف أشكاله والتطرف والعنصرية وكل أوجه التمييز بين البشر.

هذه الثقافة تربط إذن برؤية واضحة بين سؤال الهوية المحسوم في الجوهر والمفتوح في النسق التاريخي وبين مستجدات العالم المعاصر ومتغيراته. والمعني بالثقافة هنا ليس قطاعا إداريا أو حكوميا ينتج ايديولوجية السلطة كما هو الشأن في نظرية الدولة السلطانية، بل المقصود هو أرضية الحداثة السياسية التي تحدد الثوابت الفكرية للتغيير والمرجعيات القيمية للمجتمع التونسي التي مازج فيها الرئيس بن علي بين منهج الشمول والتعبئة القصوى لرصيد العقل التونسي دون إقصاء أو تهميش وبين الحفاظ على مميزات الشخصية الثقافية الحصن الواقي والمخزون الحضاري أمام انجرافات القوميات وانحرافات التعصب في واقع الغزو الشامل لمجتمع «المعلومات» واختراق السيادات.

« لقد وفرنا شروط التغيير الدستورية والقانونية في سائر المجالات ونحن نعمل كذلك بكل جدّ على توفير السند الثقافي لابراز كيان المواطن التونسي المعاصر في نطاق الالتزام بقيم وبمقومات شعبنا الروحية واللغوية والتاريخية، وإن الوعي بدور ثقافة التغيير يكون في الحرص على شدها إلى دوافع التغيير » .

هذه الدعوة الهامة تشير إلى أن ثقافة الهوية الراكدة أو الاستهلاكية للقيم السائدة أو المنغلقة في كواليس الإدارة وأبراج النخبة المستقلة إلى حدّ الاستقالة . هذه الثقافة لا تعني الرئيس بن علي. ولا تعنينا. بل علينا أن نتصدّى لها بالإبداع النقدي.

فالمنطق الفكري لبرنامج الرئيس هو منطق عقلاني بمعنى فلاسفة الأنوار. يرفض مبدإ احتكار الرأي ووحدة الرأي الظاهرية وينبذ الشخصنة وينحاز لمبدإ الحرية والحوار وحقوق البشر كعقيدة فلسفية لهوية التنوع والتسامح.

هذا المنطق الفكري له بعد قيمي في مشروعية القيادة، وبعد عملي في شرعية النظام السياسي ومؤسسات المجتمع المدني.

البعد القيمي يعمق القدرة الإبداعية والاصلاحية والاعتماد على القوى الكامنة في المجتمع التونسي، بعد

أن حسم مفهوميا ومؤسساتيا إشكال الهوية (من ضفاف الوطن إلى وطن الضفاف). والبعد العملي يستجيب لقانون التراكم النوعي للتجارب والاستفادة من فرص العولمة.

هذا الربط الجدلي يمثل نقلة نوعية في الفكر السياسي العربي لأن البعدين ينصهران في صلب الأهداف الاستراتيجية للدولة الوطنية الاجتماعية، وهي التعبير المعاصر للحداثة السياسية .

« إن المشروع المجتمعي يقتضي انتهاج سياسة ثقافية شاملة وواضحة، تكون المرجع الفكري والنفسي الذي تتزود منه شخصية الفرد وتنصهر بفضله في محيطها وعصرها، تستلهم التراث وتستطلع الآفاق وتتفاعل ايجابيا مع الثقافات الانسانية، وتتكامل مع خطط التربية والتعليم والاتصال، لنحت صيغ حضارية منسجمة مع خصوصية المجتمع التونسي الذي يكمّل تميّزه ويرفد الشخصية العربية الإسلامية » (قرطاج . 1988/7/29).

فإذا كان التغيير، كما يبيّن الرئيس بن علي، هو « مشروع ثقافي لا يكتمل أبدا لأن أساسه الاضافة، ونمو المعرفة لا يقنع بما كان ولا بما هو كائن » (قرطاج 1992/10/27) . فإن ثقافة التغيير تطرح مفهوما سوسيولوجيا جديدا في الواقع العربي، مفهوم الوظيفة الادماجية للهوية كشرط لتحرّرها وتجديد أصولها وسدّ ثغراتها لتبدع ذاتها في الوعي والسلوك والفعل الاجتماعي.

لقد عمل الرئيس بن علي ولا يزال على دفع الفعل الثقافي إلى هذه الآفاق الجديدة ورفع شعار «لا مكان في وطننا لثقافة التهميش كما لا مجال فيه لتهميش الثقافة» لتكون مسؤولية التغيير الثقافي مشتركة بين النخب والمجتمع المدني ومؤسسات الدولة. فكما أن الديمقراطية هي ليست في مشروعه بناء فوقيا أو وصفة جاهزة، بل هي مشروع وطني مفتوح على الابداع الاصلاحي التونسي المستند إلى الارث الديمقراطي الانساني، فالثقافة الموازية لهذا المشروع هي مفهوم حركي يؤسس لقيم الحداثة بروح الابداع والمبادرة، لا بعقلية التواكل والتماهي مع السائد «فالتميّز سمة ثقافة التغيير الأصيل، فهو التجلي الخاص بالشعب ولسان حال المجتمع بنمط تفكيره وقيمه ورموزه المستقلة. وخطاب التغيير يهدف إلى إنشاء ثقافة أصيلة، قوية قادرة على المنافسة والبقاء. إن تحقيق مشروع ثقافة التغيير رهين طاقة مبدعينا وأهل الفكر فينا على تغيير الواقع الثقافي بالاقدام على ابتكار المناهج وتطوير هياكل الانتاج الثقافي» (1990/10/27)

إن تأكيد بن علي في هذا السياق على ضرورة أن تعتبر الجماعات المحلية الثقافة حاجة اجتماعية وروحية متأكدة لتسهم في توازن المجتمع والفرد، هو في الواقع تأكيد على خدمة المسار الديمقراطي وإرساء للحرية كقيمة أساسية للإبداع.

وإجابته في الذكرى الأولى للتحول أمام ندوة «التحولات الديمقراطية في العالم الثالث» على السؤال المركزي «أي ثقافة وأي هوية للمرحلة الديمقراطية الانتقالية» كان لها بعد استراتيجي : «ثقافة الوفاق».

هذا المفهوم يعني أن الحق في الاختلاف يؤكد بالضرورة الواجب في الوحدة الوطنية والأخذ برأي الأقلية يولّد علاقة المشاركة مع المعارضة الديمقراطية، الهوية التونسية المتميزة بالاعتدال وروح النقد.

إن تأمين الطريق إلى التعددية، بما هي اعتراف بالاختلاف، يشترط ثقافة جديدة للهوية قادرة على الحسم في انحرافات الوعي المأزوم وانجرافات الوعي ا لمهزوم، خطر الارتداد وخطر التلاشي. لأن إرادة تحرير الواقع مقترنة بإرادة تحرير العقل. والتصدي للتخلف يبدأ بالوعي به وبأسبابه، أي ببناء نظم المعرفة الجديدة، لأ مفتاح العصر هو اقتران مطلب المعرفة بمطلب الحرية. لذلك كانت المضامين القيمية للاصلاح التربوي على درجة كبيرة من الوعي بتلازم المطلب الديمقراطي والمطلب المعرفي حتى تبني الهوية وجودها الثقافي والاجتماعي بالعقلانية والفكر النقدي والحوار مع القيم الإنسانية. فالتلازم بين مطلبي المعرفة والحرية هو، كما يقولها صراحة الرئيس بن علي «ما يجمع بين تغيير السابع من نوفمبر» وهذا يقتضي أن يكون فضاء المعرفة «أداة لتحرير العقل من كل أشكال الضيق والتحجّر». والكل يعرف أن هذا التوجه الذي تدعم اليوم بثقافة حقوق الانسان، لم يكن مجرّد سياسة قطاعية للتحكم في رهان الكم والموارد الذي يفرضه اختيار ديمقراطية التعليم، بل كان له بعد استراتيجي فلسفي لسؤال الهوية أولا، بمشروعية الحكمة كما ينظر اليها ابن رشد، وبمعقولية الذات التاريخية بما هي ذات مدينة كما صاغها ابن خلدون، وبمفهومية الديمقراطية بما هي مدخل ضروري للحداثة كما بلورها الفكر التنويري الحديث. إن المتأمل في النص المرجعي ليوم 10 جويلية 1989 للرئيس بن علي، يتبين له أن مضامين وأهداف هذا الاصلاح الجذري تخدم مشروع هوية ثقافية، وهو مشروع حُسمت ثوابته ولكن تأثيثه بعناصر القوة والاشعاع يبقى مفتوحا للابداع والاجتهاد في ظل الاختراقات الممكنة والفعلية في زمن التعولم، أي التموقع في سياق العولمة لا على هوامشها الملغية للخصوصية الثقافية.

هذا ما يتجلّى بكل وضوح في الأرضية الفكرية لبرنامج الرئيس بن علي ضمن مشروعه المستقبلي لتونس. هذا التوجه يتميز بالتفاؤل الموضوعي والمراهنة على العقل التونسي ويتوجه كذلك إلى الوعي العربي بخطاب جديد لتحديد الأهداف العربية مع المحافظة على ثوابتها الحضارية.



صورة جماعية لبعض المشاركين في الندوة اثناء الجلسة الختامية . (من اليمين) ، سوف عبيد ، مصطفى عطية ، سلويمي بوجمعة ، الميداني بن صالح ، عثمان شريف ، وزير الثقافة عبد الباقي الهرماسي ، حسين فنطر و مخلص قطب سفير مصر بتونس.

أقباس في كهف الظلمة



الميداني بن صالح*

ليلة عيد الأضحى سنة 1995 قامت مجموعة أصولية آثمة من دعاة الظلامية ومحترفي الارهاب وأعداء الحياة بمجزرة وحشية بمدينة الجزائر ذبحوا أثناءها العديد من الأبرياء تقربا إلى آلهة الشر وأوثان العدمية وأصنام الحقد الأعمى ...

وكان من بين الضحايا الأطفال الرضع والفتيان والفتيات والعجائز والشيوخ...

فمخططات هذه العصابات المجرمة التي زيفت قيم الإسلام السمحة ولبست مسوح الدين زيفا وبهتانا تعمل على تكفير الفكر وتكبيل العقل وسمل العيون حتى لا تكتحل بنور الحرية المقدس.

أيها السائل ...
عن سرّ انتشائي وابتهاجي..
ليلةَ العيد...
وليلي
مُظلمُ الآفاقِ
داجي.
هدّني قيدي ...
ولمْ يجدْ خضوعي
واحتجاجي.
فإلى الكاهن...
أهديتُ نخيلي
وجمالي
ونعاجي.
وإلى الشيخ... تبرعت
بداري...
وبأبنوسي
وعاجي.



أطلب الرّحمةَ...
لكن ... !
سيّج الشيخ سياجي
ثمّ أفتى
أنني قِنّ لديه
بطموحي ونتاجي.
ها أنا الآن، رهين السّجن
أضناني اعوجاجي.
نبع شربي العذب
قد بات من الملح الأجاج.
قبسُ النّورِ الّذي أحمله
مشكاة روحي وسراجي
أطفأته الريح بالّليل.
فضيّعتُ طريقي ومعاجي.
ضاق بي
كهفي ...
كما انسدّت دروبي ورتاجي

* شاعر تونسي

عشيت عيناي
لَا أُبصر نهجي
لا
ولا أدري انتهاجي
وأنـــا ...
في ليلة العيدُ انتظار
دَفق فَجري وابتلاجي
آه من ثورة روحي
وجروحي ...
ورِضاني وانزعاجي .
بين أشباح مسوخ
أفسدت طيب مزاجي
قيّدت أشواقَ عقلي ...
قطّعت غُصن وشاجي .
قيّدت أشواق عقلي ...
وادّعت زيغي حَراجي .
آه من صحوي وسكري ... !
ومروقي ولَجاجي
وسكوني .....
وظنوني .....
وانطلاقي وهياجي .
آه من عقلي ...
إذا ما ثار بركانا
على كلّ الأحاجي .
وفتاوى
كاهن الظلّمة
من
بارك سجني
وسياجي .
ينشر الفتنةَ نارا ...
وهو موتور الوداج
يذبح الأطفال
والحبلى انتقاما



عند تجميع الخراج .
حقده الأسود ،
أمواجُ وباء ...
تتلوّى
في
اعتلاج .
كاهن الظلّمة
سِمّ
وسموم ...
وسحاب من عَجاج .
يفتل الحقد حبالا ...
ينسج الإفكَ فخاخا ...
وهو
بالغدر يفاجي .
كاهن الظلّمة
شيخُ الحقد أفّاك
بذأني
مُداجي .
يكره الشمس
إذا ما ابتسمت
يجري هروبا للملاجي .
يرتمي في الظلّمة العمياء
يرغي ...
في عتو ونَفاج .
بين أمواج سديم
حيثُ لا بدر
ولا ضوء سراج.
آه من صحوي وسكري
ومروقي ولَجاجي .
وسكوني ...
وظنوني ...
وانطلاقي
و ...

هياجي .
آه من عقلي
إذا ما ثار بركانا
على زيف الأحاجي .
وفتاوى
كاهن الظلمة
من بارك
سجني
وسياجي .

* * * * *

يا ليلة عيد الأضحى
حتام
سأبقى الأضحية ... ؟!
كبشا وفداء
لمسوخ الحقد العدمية...
حتام سأبقى الأضحية..؟
للكاهن
شيخ الإفتاء
تنين عصور الهمجية ..!
من حاصر نور الأفكار
ومواكب فجر الحرية
من سيج كل الأبواب
شوكا مسموما
وحراب
ورياح سموم نارية .
من قطع خضر الأشجار
حبلى بلذيذ الأثمار
ونخيل عطاء جبار
زانته نجوم
عسلية .
الكاهن وحش الأدغال
كم قتل ذبح واغتال



بعصابة بغي نازية
أشواق حنين الأجيال
إذ
أسكت شدو الأطفال
في موكب عرس الحرية .
يا ليلة عيد الأضحى
حتـــام
سأبقى الأضحية ..؟!
كبشا
وفداء
للكاهن شيخ الإفتاء
تنين عصور الهمجية .
من لوث طهر المحراب
بعواء ذئاب وحشية .
من مزق كل الأوتار
في فلقة فجر الإبحار
خوفا من سحر الأغنيه .
فالكاهن
شيخ الإفتاء
دمـــوي
ثعبان
حية .
كم أحرق غصنا معطاء
في جنة خصب غناء
كم أطفأ نجما وضاء
وبدور حنان درية
في ليلة عيد الإسراء
في موكب عرس الحرية
وتكامل شوق الإنسان
حبا يتدفق ألوان
توقا
سموا
وحنان

ليفتق سرَّ الأكوان
ويعانق كنه الأبديّه .
من طارد شوقَ الإنسان
من أحرقَ زهر البستان
من أسكت صوتَ الفنّان
ليعمَّ ظلام الأُميّه
وعُواء ذئاب وحشيّه .
يا ليلةَ عيد الإضحى
حتّـــامَ
سأبقى
الأضحيـــه ...؟!
للكاهن رمز البُهتان
فالكاهن
شيخ الإفتاء
قـــــد
لوّث كلَّ الأرجاء
ســـمـــا
وسموما
ووباء
وتسربلَ غشاً ورياء
بمسوح شيوخ الصوفيّه
وعمائم أهل الإفتاء
ليكبّلَ
فكرَ الإنسان
ويزيّفَ
سرّ الألوان
في ليل ظلام الحرمان
ويبيع صكوكَ الغفران
لجنان الخلد القدسيّه .

* * * *

أيها
السائل ...



عن سرِّ انتشائي وابتهاجي
ليلةَ العيد وقد ...
حطّمت
سجني
وقيودي
وسياجي
ثـــمّ ...
مزّقتُ شباك الظّلمة البكماء
في ذاتي
وأوهام الأحاجي .
وتحدّيت
نفاقَ الشيّخ...
والكاهن ...
والحبر ...
وآفاقَ المُداجي ...
أشرقَ النّور بكهف الرّوح
فاخضرّت وهادي...
وشعابي...
وفجاجي ...
هذه ليلةَ عُرسي...
وانطلاقي...
وعبوري...
واندماجي .
فإلاهُ النّشوة الكُبرى حباني ،
كأسهُ صرفا ...
بها
طابَ مزاجي .
فاختفى
سقمي ...
وعقمي ...
وشكوكي ...
واعوجاجي ...
وعرفتُ الدّربَ

عقلا ...
نورهُ يحضُن ذاتي
وطريقي
ومعاجي .
نورهُ
باركَ فكري ...
ـ مخصب ـ
عطرَ شعري ...
فخبا ليلُ ظنوني واضطرابي ..
واحتياجي
...
كاهنُ الفتنة ،
أعماهُ سنا النورَ
وأصماهُ هدير الرعدِ
ساطته
بُروقُ الفجرِ لاكته ولفته
أعاصير سُموم
وسحابات العجاج .
فذوى حقده
أوراقَ خريف
ألقت الريح بها
عبرَ الفجاج .
ومُسوخ الفتنة العمياء :
راشتها سهامُ الصحوة العظمى ...
بفجر الإنبلاج
فاختفت ...
ترجمُها اللعنة بالشهب
وفرت
زمرا شوهاء
قطعان ذئاب
لكهوف الخزي
تجري



للملاجي .
إيه، وا أفراح عرسي
قد عرفت الدرب
عقلا
نورهُ يحضُن ذاتي ...
وطريقي
ومعاجي .
فهفت مُسرعةً نحوي (لميسي)*
ركبُها موكبُ عزٍ...
وزغاريدُ انتصار ...
وشماريخُ ضياء ...
من سنا فجرٍ جديد ،
خطوها همس ربيع
يغمرُ الآفاقَ خصبا ...
واخضرارا ...
فهي لي
واحةُ حبي ...
وهي لي
شمسي وتاجي .
ومن الأفق رنت مشرقةً ،
بالبشر (نبراسي)**
فوا بهجة عيدي
فهي لي
سلّم نور لصعودي
وخلودي
وسموّي
واندراجي .
أشرقت نجما ،
فوا نشوة روحي ...
فهي (نبراسي) ووردي
وهي بدري...
وهي سعدي وسراجي.

* لميس هي كريمة الشاعر من ابنته يسرى
** نبراس هي كريمة الشاعر من ابنته بلقيس

ها أنا الآن طليق...
أتحدّى الظّلمة العمياء...
أشدو...
وأغنّي حُلمي
ليلةَ معراجي وعُرسي وانعتاقي
وإلى
سدرةِ نبعِ النّور
نُور العقل أسمو
راقصا حرًّا أروِّي
ظمأ الرّوح
وأسقي ...
واحةَ الإبداع في ذاتي ...
ـ فتخضرّ...
وتزكو ...
بعطاء الفكر مخضابا ـ
حروفي...
وبساتين نتاجي...
* * * * *
يا ليلةَ عيدي الموعُود
يا ليلة عرسي وسعودي
يا فجرَ حنيني المنشود
يا موكب بعثي وخلودي
أصبحتُ طليقا
أجنحتي
تتجاوزُ كلَّ المحدُود
فالعدلُ الإله



باركني
إذ حطّم سجني وقيودي
والنّور الإله
قلّدني
مشكاةً تزهر في جيدي
فأعادَ لروحي بهجتها
تتمايلُ نشوى لصعوي...
والإله العقل
روى
ظمئي
فسبحتُ ربيعا للبيد
وسموتُ سحابا أغمرها
بسنا
من
خصب
أناشيدي...
يا ليلةَ عيدي الموعُود
النّور
الإلهُ يحضنني
وبنور كهفي المسدود
بنجوم جذلى باسمة
تتراقص نشوى
في عيدي
في ليلة عرسي الموعود
في موكب بعثي وخلودي.

تونس ثانيا

الشيخ عبد العباس الهذال*

يا تونسُ الخضراء مجدك أرفعُ ... مما يزين الشعر أو ما يرفعُ
فأقلّ نعتٍ في الثناءِ لأهلكِ ... عربٌ على ضيمِ العدى لم يهجعوا
ألفوا الزمان وقد صفا فتواضعوا ... واستنكفوا لما طغى أن يركعوا
فبأيِّ تلك الحالتين تغنّيا ... يشدو القصيد ولا يخونه مطلع
لكننا والشوق ملءُ قلوبنا ... لو نكتم الأشواق فينا نُصرع
فيثور فينا الشعر حتى لم يدعْ ... للصمت من سبب بستره نقبع
لم ينتحل شرفَ المقام وإنما ... هو فيضُ عشقِ النفس غضبًا ينبع

* * *

ولقد سمعت الشعر فيك فما حَنَتْ ... نفسي ولا سالت لذلك ادمع
حتى رأيت قلائدا منظومةً ... قد صاغها كلِفٌ بعشقك مولع
ذكرى أبي زيدٍ وقيسٍ ثورةً ... كهموم هذا الشعب فينا تَزرع
فترفّقي بفتًى هلاليِّ الهوى ... عشقُ العروبةِ في ضميره مودع
يا طالب الأشعار فانظرْ هلْ ترى ... إلا على الأسماع درًّا تخلع
واسمع بقلبك لا بأذنك إنها ... نغم غدت في كل أرض يسمع
أبدًا فصوت الحقِّ يبقى صادحًا ... غَردًا وفي عمق الضمائر يَقرع

* * *

فيها لحسن الذوق كل حلاوةٍ ... وبها من المعنى البليغِ الأروعُ
حتى كأنَّ الشعر يُسلب نوره ... فيغور عنها خافتا لا يلمع

* شاعر عراقي

ما ذا بشعرٍ إنما هو مرهف … أضحت به نبضاتنا تتقطع
يعصي البليغ إذا رماه وأنه … ما بين جنحيك الرقيقة طيّع
ماذا يقول المرءعن إعجابه … في صوغ ذاك الرجع إذ يُسترجع
لغة ومعنى في جناح حلّقت … نحو الثريا والثواقب تقلع
اللّه كم اوجعتنا في رجعه … يا أيّها العربيُّ إذ تتوجع
لحنٌ يُشتتُ سمعنا مُستوحِشا … ونراه في أعماقنا يتجمع
يمضي الزمان ولا يزال مردّدا … فكأنما بين المسامع يرتع
يعليه قدْرًا أن أصله ثابت … وقد انتمت للأصل منه الأفرع
قدَرُ العروبة حيث يُستعلى به … عن كل قدْرٍ في المجرة يسطع
قدَرُ لارضٍ ليس يُقرن فضلها … بالشمس وهي النور لما تطلع
فبكل شبرٍ من ثراها موضعٌ … عبق لحبهِ في الجوارح موضع
بدءًا ببيت اللّه حيث هو السما … كرمًا على هذي البسيطة يوضع
أما المدينة فهي سيف نبيّنا … وجهُ الزمانِ وقدْره المترفع
والمجد في بغدادَ كان ولم يزل … يضفي على بيروتَ مما يُبدَع
فيضوع من لبنان عطر عروسة … ولهى لغير العشق لا تتطلع
والحب من عمّان هبّ ليرتوي … من طِيب عجمان الذي يتضوّع
هذا ومما لستُ ابلغ عدّهُ … إذ أنتِ من صيغ البلاغة أوسع
خيرا رأيت اللّه فينا صانعًا … ولحكمة للّه فيما يصنع

* * *

لكن ذاك المجد اضحى قصةً … كانت، وليلى للطهارة مَرضع

والحبُّ لا يَخشى الرقيبَ وانما ... يُخشى وقيسٌ كالمثقف مشرع
واليوم أفنى كل حبٍّ طاهرٍ ... حقدٌ بأقنعة التقى يتقنع
وقصيدةٌ صارت قوافيها لنا ... وعروضها سلعًا بها نتبضع
فالعشق أمسى يا شقيقُ تجارةً ... والشعر اصبح للدراهم يَخضع
منا قليل صادقون وما لقوا ... بالصدق - بين الناس - شارٍ يطمع
واراك تنفخ في الرماد فربما ... ابصرتَ جمرًا مثل قلبك يَلْفَع
أو صرخة تجتاح لعنة صمتنا ... أفهل سيُذْكى الوتْر أم سيُشفَّع ؟
وأعود كي أشْدو لتونسَ ثانيا ... إذ كان قلبُك دارَها والاضلعُ
وأعود كي أشْدو لأمتِكَ التي ... ألفيْتَها ظمأى وجرحُك منبع
لأشدَّ في قلبِ أحبّهما معًا ... عزمًا فلا يأسى ولا يتزعزع
(وأقول للجبناء كفّوا واجلسوا) ... إنّا عن الأمّ العظيمة ندفع
ونموت كي تحيا وان حياتنا ... بمصيرها مشدودة لا تُقطع
لكنَّ محضَ القولِ منّا مشفعٌ ... باللوم والاحزان قد لا ينفع
فلأمّتي كالبحر جرح نازفٌ ... لفتوقه اقوالنا لا ترقع
أجفانها سيّالة ودماؤها ... بين الأسنّةِ والظبى تتوزع
ومصائبٌ من أين ابدأ عدّها ... ولذكرها شُمُّ الربى تتصدع
فلأمتي كالغيث خيرٌ هاطل ... يروي الغريبَ، ومن بها لم يجرعوا !
ولأمتي زاد رأيته مشبعا ... للغير لكنْ اهلها لم يشبعوا !
ولأمتي وطن تنام بكِنّهِ ... زمرُ الأجانبِ وابنها يتسكع !

البصرة 1999/10/30

عندما « تتهشّم الأباريق »

محمد المهدي بن نصيب*

الى روح الشاعر : عبد الوهاب البيّاتي

جال الرّدى ...
جاس الرّدى في أضلُعي
وتسلّل النّعيُ المكبّل بالأسى
ومضى يحاصر مسْمَعي
أفرغتُ من عينيّ نارًا...
جمراتُها هي أدمُعي
وتهاوت الكلماتُ مدرارا...
كما الدّمعَ السّفيحَ :
ـ النّخلة المعطاء لبّاها النّداءُ
واقفةً، تداعت للنّداءْ !!
: "الخيّامُ" قد لبّى النّداءْ
وهو "الذي يأتي ولا يأتي"
لـ "يرى بعين الغيب نجماً"
ويخطّ فوقَ الأفق رسما
... تتكمّش اللحظات ...
ينحسر المدى
ويَفْدَحُ الصّمت المُضرّجُ بالقروحْ !!!
ويحلُّ بـ "النّجمر" الهوى
فيصير "عائشة" المحبّةَ تارةً
ويصبح "الخيّام" أو يغدو "المسيح" !!!
... "والله والأفق المنوّر والعبيدْ"
يدعون "عائشة المُحبّةِ" كي تنوحْ :

يا "نيسابورُ"... الحرف ؟ !!
"الخيّام" هل لبّى النّداءْ ؟
ومضى ييمّم نحو ظلّ الأنبياء ؟
... أ "تهشّمَ الإبريق" ـ حقًا ـ ؟ !!
وأُريقَ دنّ الخمر ...
واختلّ بيت الشّعر ...
وانكسر الإناء ...
فلا غَبُوقَ
ولا صبوحَ ؟!!!

* * *

"حشاش" يا ورقا من "القات" العفنْ
يا جرعة "الخشخاش" و "الأفيون" والـ ...
لتعش بوهمك في الخرائب والدِّمَنْ !!!
الشّاعر المنفيّ ـ عُمْرَهُ ـ ...
ما أصاخ إلى الوساوس والدّسائس والفتنْ
ومضى لـ "منفاه" الأخير كأنّه ...
المختارُ أن يُنفى ... بلا عذاب أو محنْ !!!

* * *

"الخيّام" ما لبّى النّداءْ
بل نام ظهرا ...
يستريـــــــحْ ...

دوز 9 أوت 1999

---

* شاعر تونسي

غبش في المرايا

نزيهة الجديد*

كتبتُ ...
كتبتُ ...
تعبتُ ...
تعبتُ من الشّدوِ والحلمِ

والأمنيات
تمضي سراعا كالشّهبِ...

* * *

تعبتُ من البرقِ والرّعدِ،
من البرِّ والبحرِ...

* * *

تعبتُ من القفزِ كخيلِ الرّهان
على الحاجزِ الصّعبِ !

* * *

سحبتني مدنُ الثّلج
إلى غيمةٍ ماكرة أنكرتني !!
فيا ريحُ هبّي على تعبي
واهزجي بالرّحيلْ...

* * *

على النّار حافيةٌ أمشي
والخرابُ مقيم...
صومعةُ النّساك يحرسها الجحيم

* * *

تعبتُ من الوجعِ المرِّ
يتلوّى في الغَوْرِ
كالبهلوانْ!

* * *

كتبتُ ...
كتبتُ ...
تعبتُ ... !
أكلمُ وردا تهيّأ باكرا للذبولْ
وصرحاً تداعى...
فيا ريح! عجّلي،
مزِّقي أسمالَ عمري
وأخلعي على تيهي
بعضَ الحر

لأنسى!!...
تعبتُ من الإنتظار،
من البُروقِ الخاصفاتِ

---

* شاعرة تونسية

بلاَ

معنَــــى

تمرّرُ كفّ الضّياء

على غبشٍ في المرايَــــا

فتعشَــى المرايَــا

ولاَ ...

أبصــرُ ...

وجهـــــي ! !

* * *

شطّ المــزارُ

وغدا الحمام غمــامًــا

على زيتونـــةٍ

قرب قبره الأبيــضِ،

تراه سيسقيـــه مــنْ

مــانــه القادمِ ؟!

* * *

شطّ المــزارُ

فما أقسى التذكّر يحضبُنــي ! !

* * *

أتذكُرُنــي ؟!

أتذكر قلم الرصاص الغليظ

مرتعشا في يدي

وأسناني الصغيرة تشدّ على شفتـي

وجائزتي الأولَـى

وبسمتك تتلقفُهَــا

في حُــنُــوٍ عريــضٍ ؟!

* * *

أتذكر لَوْحي

وعصا الزيتون تهوي سريعًـا

على الأحرف ؟!

وتلك اللألاءةُ العينينَ كشمعةَ

تزيح ستائرَ الليل

تبحث عن نجمتها

بين الغيــومِ ؟!

* * *

أتذكُرُ ليالي السقيفة

وحكاياها ؟!

واللّغة ! تلك اللّغة !

تنساب من فيكَ فيضًــا

يروي قلبي الصّغيرْ ؟!

* * *

آه أبـــي ! !

ها أنّك برغمك تتركني

للعجاج المهين
وترحل منطفئا في الظّلام القصي
ملتحفا بسمتي الشاحبة
وحيدة كما بنت سبع
بجَديلَتي القصيرة
ونحولي الجميلْ
أترقّب عودتك
بقفَاف اللّوز
وسلال التّين
وحين تأتي أدور حولك
أقفز نشوانةً بالقدوم!
* * *
واحكي تفاصيل يومي بالمدرسة

فتجلس منشرحا
وتهديني قبلة
وتهديني تمراً
وتهديني حلوى ! ! ...
* * *
تعبتُ ...
ولكنّه الدّهر يقسو
يختم بالشّمع على الحلم
ويفتحني نوءا ثقيلاً
على
الصفحاتْ...

سوسة أكتوبر 97
أكتوبر 99



تضرعات على قباب سائبة

مراد العمدوني*

.... أدِرْ
وجـه الريــــح
عن جســــــدي
وأنـــثُــرْ ســمـاءك
فـــي انبـــــذاري
حتّـى أبيــح لــك وجـدي
أن تعيــــد خــلقـــي
وتعطـــي معنـــى لاندثـــــاري ...

.... أدِرْ
وجـه الريــــح
وأنـــت تقـــول
أنّـــي ركــام عـَـلـــِـقٌ
بلا قـــــاع
ولا موقـــــعٌ
وأنّـــي انكـــأت
نفثـــت بطيبــــك متّسعـــــي
فاتّسعـــتُ اكتمــــالا
بـــلا مـــرفـــأ
وعلّمتــــنــــي
إن نشبـْـتُ ذراعــــي
فـي الرّيــاح

تـــوردَّ
صَدَفُ البحار
بالدّمـــــار
وبالــــدمّ ...
وخلقتنـــــي - أو - خنقتنـــــي
علـي ماء تـَـثـَـنّـي
فانثنَيْـــتُ
وأجريـــت دمًـــا فـــي أديمـــي
وأرتقتنـــي
حتّى إذا مــــا تــمّ رتقــي
حـــيـــيـــت
وشـدوتُ باسمـك أنّـــى رسمـــت
أنشـــأتَ طيفـــي

.... وقتلتنــــي.
وأعدّتنـــي للأسمــــاء
حرفـــا مـــانـــلا
بتيـــه بالّــذي كلّمتنــــي ...
ووسعـــتُ مـــن علمـــك
مـا علمـــــتُ بـــه
أنّـــي طريـــق
ومنتهـاك السفـر ...

---

* شاعر تونـــسي

وأنّي ـ وإن أشرقتُ ـ
ذبُلَتْ منابتي ...
وأنت تعظم لك المنابت
حين تخبو وتشرق
وأنّي لحمّال الرّزايا
ومثلها
وأنت جمّاعُ السّنايا
حين تُجْمَعُ
وأن ليس من سواك
سوى الصّدى
وصداك دفقٌ في الثواني
عانمٌ ...
أهيمُ بغير الّذي قُدَّ بدني له
وأنت المباح
وغيري الهوى الوَجِلُ
وأهفو لصمتك
إن علا صوته
وأربك وجدي
بالّذي يرتبك ...
وأحنو للّذي أنت منه إلى
دراطا خاطه
الأجل
وأغطو

كما الرّيح
ستّكنّا على ...
وأنت الرّيح
تشدو وترتحل ...
يا واهبَ الأسماء
اسمي لهوى أسانك
سابدُ
أعِدْني إلى وجدي
ـ وإنْ لم تعد ـ
إنّي لوجْدي سواكَ عائدُ ...
وذي الريح
ـ إن لم تشأ ـ
أشكّلها طيفي
يهوي على الرّيح
ويرتحل
والشمس التي حلّتْ
أدرانها
أرديها شمعَا
ناره ترتجفُ
وبيدي أفتحُ وردا
كنت قاتله
وأنبط دمًا في عروق الّذي
ينهدم ...

من أشعار ألاكس سوسانة *

تعريب: الطاهر البكري *

بدون عنوان

الأساطير، لا أعرف ما هي.
أساطيرنا حياة هائمة.
كبرنا في ظلّ أرباب بدون قيد ،
ولكن سرعان ما وجدنا أنفسنا وحيدين
بدون أمتعة أو تصوّرات،
لأنّ هذه الأخيرة ماتت بسرعة
وتركت لنا ميراثا ضئيلا
من المستحيل قسمته .
والآ وقد تطايرت
الفرقة الناشئة ،
لا نريد أن نكون أولياء لأحد
أو أن يولد منّا أطفال لم ننتظرهم :
فنحن لنا شغل شاغل بأنفسنا .
شجيرات أو أعشاب بريّة
وسط منظر محترق ،
لا يمكننا أن نعطي إلاّ ثمارا هزيلة
تصلح فقط لتلهيتنا في نزهة ،
أبدا للاحتفا ل بأيّ مأدبة كبرى .

الهزيمة

يسّاقط الثّلج، يسّاقط الثّلج ليلة طويلة
بكاملها
على مدينة بعيدة ،
مغشّاة بضباب في ذاكرتهم .
لقد تزوجّوا هنا منذ أعوام ،
وسط الموسيقى والرّقص والابتسامات .
الآن يشاهدون حفل الآخرين
وأمام الفرح الغريب
يحسّون كيف يئنّ فرحهم .
يضحكون ولكنّهم صامتون في داخلهم
يشربون ولكن لا شيء يرويّ
يبس قلوبهم .
يرقصون كذلك ولكنّ شيئا ما
يجعلهم جامدين من الدّاخل
لا ينامون يبقون يقظين
كلّ واحد يفكّر في الهزيمة
بينما يغطّي في الخارج
معطف رقيق
من الصّمت الأبيض
أرضهم .

* كاتب تونسي يقيم بباريس

مـــزابل

هذا النّهر الملوّث
أين تُصَبُّ كلّ هذه القاذورات
يشبه تماما روحنا .
مع الفرق تقريبا
أنّ كلّ واحد يعرف وحده
الكميّة الهائلة من المزابل
التي يجرّها فينا هذا التيّار .

برنامج الاحتفالات

لنحبس أنفسنا في البيت
لنعلّق الهاتف
لنهدم إمبراطوريّة
التلفزة
لنتعش حذو المدفأة
لننصت لبعضينا، لنَصْمُتْ
لننظر للّوحات
التي عرفت كيف ترافقنا
لنستمع كذلك لقليل
من الموسيقى المنسيّة
عندها، ببطءٍ
لننَمْ
الواحد في ذراعيْ الآخر
وليحملنا نفس الحلم
بعيـــــــدا :
لا شيء، لا أحد
له أبدا أن يزعج
سعادتنا الرّهيفة
ولكنّها كبرى
لنبن حصنـاً
منيعا

*) ألاكس سوسانة

ولد في برشلونة سنة 1957. ينتمي إلى الجيل الجديد من شعراء ما بعد فرانكو ويعتبر من أهمّ أصوات الشعر المكتوب باللغة الكاتلونية في اسبانيا، نشر ستة دواوين شعرية، من بينها «غابات ومدن»، الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان «مذهب البرد»، في ترجمة جماعية عن مؤسسة روايومون، بفرنسا. 1999، إلى جانب إبداعه. ترجم ألاكس سوسانة إلى اللغة الكاتلونية أليوت، بول فاليري، وأراغون وأبوليناز. درّس الأدب في الجامعة ويدير الآن دار النشر «كولومنا»، وهو مؤسس المهرجان الدولي للشعر في برشلونة الذي يعتبر من أهمّ التظاهرات الثقافية في إسبانيا ويحضره أكثر من 1800 مستمع في كل عام منذ خمسة عشر سنة ..

من بين أعماله : «قصر الشتاء» و «مذكرات البندقية»، ترجم هذان المؤلفان إلى الفرنسية سنة 1993 .

العولمة والثقافة

لحاتم بن عثمان*

العولمة والثقافة هذا هو عنوان الكتاب وموضوعه في آن : ثنائية العولمة والثقافة.

هل صحيح أن العولمة ستفرض نمطا ثقافيا أوحد هو ثقافة الاستهلاك في معناه الواسع وأن هذا المسار هو مسار تصاعدي تحكمه عواملُ مادية وتقنية أساسها الثورة الاعلامية والاتصالية.

وهو ما يمكن أن يثير مخاوف من الحداثة في طورها الجديد ؟

هذه المخاوف التي يبدو أنها تقف وراء تطوير خطاب قد يبدو مناقضا لخطاب العولمة : خطاب الخصوصية الذي يستند على أنّ في تعدّد الثقافات خصوبة العالم وإنّ الأنماط الكونية الزائفة تهدّد التعدّد وتهدّد ثراء الثقافة الكونية.

هذا الخطاب تحمله وتروج له نخب جديدة بالخصوص في الجنوب.

فعلماء الاجتماع والانثروبولوجيا يتحدثون أكثر فأكثر عن تلاقح ثقافي وتقاطع بين التيارات الثقافية عبر القومية Transnationaux والثقافات المحلية.. فعولمة الثقافة لا تعني التجانس كنتيجة حتمية رغم أنّ وسائل هذا المدّ تدفع نحو نمط متجانس، مثلا التقنيات والاشهار وهيمنة بعض اللغات على لغة أخرى وأنماط الاستهلاك واللباس... لكن الثقافات المحلية في المقابل تتكيّف وتتاوم في حركية مدّ وجزر، قبول ورفض لإعادة صياغة المنتوج الثقافي «الكوني»، فيعطي ذلك نوعا من الثقافات الهجينة metissage culturel أو الخليطة.

وينعكس هذا على استراتيجيات الدول فالقبول المطلق بهذا المدّ كحتمية في منطق ما بعد الحداثة ربّما يهدّد بذوبان وتلاشي سيادة هذه الدول.

والرفض المطلق يهدّد هو الأخر بالبقاء خارج النسق الكوني السائد (مثال ذلك «أفغانستان»).

هذه الإشكاليات طرحها بعمق وحساسية مفرطة احيانا



الاستاذ حاتم بن عثمان في كتابه «العولمة والثقافة».

لقد فكّك خطابا بتمشّ نقدي يجمع بين الصرامة في تحديد المفاهيم واختيار المفردات والألفاظ فكان في مستوى خطاب العولمة من حيث تقنياته واستيعاب مفاهيمه الجديدة، وبين «شاعرية ذاتية» تبحث عن الجمالية وتؤمن بأنّ هناك جوهرا يجب انقاذه وتأصيله ..

عندما بدأت بقراءة الكتاب كان في حسباني أنّي بصدد التعرّف على كتاب علمي فقط لكن الطابع «الروائي» غمرني رغم أن تبويب الكتاب كان علميا إلى أبعد الحدود. فقد تدرّج الكاتب من تعدّد الثقافات إلى العولمة والفنّ والجمالية مثيرا في الأثناء قضايا أساسية تتناول إرثنا الفكري والثقافي من وجهة نظر أسئلة الحاضر.

قضية اللغـة

* اللغة هي رحم الفكر والثقافة... هذا الفكر المتغيّر : الكاتب لم يتناول اللغة كعنصر ثابت من عناصر الهوية..

* اللغة هي أداة للاستيعاب والفهم والتواصل وفي ذات الوقت فهي أداة للخلق والإبداع...

* وفي نفس السياق يدعونا إلى أن نفتح أعيننا على البحر الذي يحيط بنا وأن ننظر اليه كرافد أساسي من روافد التلاقح والتجدد داعيا بذلك إلى مشروع ثقافي مفتوح بمعنى مشروع مجتمعي مفتوح.

وهو يدعونا إلى استرجاع المبادرة الإبداعية في التاريخ التي من شروطها الاجابة عن السؤال : أي لغة نريد في زمن العولمة ؟

يبدو أن الأستاذ حاتم بن عثمان أشار إلى السؤال ولكنه لم يطرحه.

لكننا نسأله لماذا لم يخض في تفاصيل ما تقتضيه اللغة من اصلاحات حتى تقوم بدورها على الوجه الأكمل ؟!

قضيـة الديمقراطية

.. الديمقراطية كلّ لا يتجزأ، هي حرية في التعبير والابداع وهي رصيد عالمي من القيم، ولكنها أيضا تحرّر من عبء التاريخ المكبّل حتى نحوّل هذا التاريخ الى حافز للتحرّر ومقاومة المألوف.

هذا التعريف يمكن أن يختزل اشكالية الديمقراطية في الفكر العربي الحديث.

إشكالية طرحها مفكرون عرب وتونسيون بمناسبة الحديث عن أزمة المثقف، والثقافة ويطرحها اليوم بعمق جديد ودون عنف أو إسقاط حاتم بن عثمان، طرحت إذن لأن الموقف في التاريخ هو في ذات الوقت موقف من المقدسات والحقائق المطلقة ان لم نع بضرورة اعادة صياغتها العقلية والنقدية تتبخر أمامنا السبل وفرص الخوض في قضايا العصر في زمن يتسارع فيه نسق التاريخ .

هذا الجزء من قضية الديمقراطية والمتعلق بعلاقتها بالتاريخ.

الجزء الثاني من هذه القضية هو ذاك المتعلق بالديمقراطية كعنصر من عناصر خطاب العولمة...

فالديمقراطية لا تطرح علينا كأداة للتحرّر والانعتاق لأن هذا الطرح يفترض وعيا ذاتيا بالحرية والديمقراطية نفتقده نحن.. أليس من الغريب أن لا نجد أثرا يذكر لتناول متكامل للمسألة الديمقراطية في أيّ من

الخطابات السياسية التي يحملها الأفراد والمجموعات ناهيك عن الدول ؟!

فنحن أولا نشكو من عائق ذاتي ينضاف إلى عائق آخر، وهو أنّ خطاب العولمة يفرض علينا الديمقراطية في بعدها اللّيبرالي كشرط من شروط استكمال الأوراق التي تعتمدنا كمواطنين في هذا «العالم القرية». ولأنّ الديمقراطية ليست بالأساس فينا ولأن ما يطرح علينا هو مجرّد انخراط قسريّ في نموذج جاهز، كان خطاب الرفض وكان هذا الرفض رفضين فهناك الخطاب الأصولي وهناك الخطاب الحمائي الذي ينبني على الخصوصية.

لقد اهتدى الاستاذ حاتم بن عثمان إلى تجاوز هذا اللبس بوضعه الشروط المعرفية والثقافية حتى يصبح المشروع الديمقراطي مؤسسا على وعي عميق داخلي فتلتقي القيم الخصوصية بالقيم الانسانية العامة..

.. ويجوز في هذا المسار الانطلاق من الأرث العقلاني والقيمي مثلما صاغ بن عثمان حلم الفارابي في مشروع حديث للعرب...

لقد بدأ برفض ضمني للحديث عن أزمة الثقافة واحتضارها وعن موت المثقف ورأى في هذا الحديث عملية خُطِّط لها بصورة مسبقة لأنّ العولمة التي تميّز النظام العالمي الجديد تفترض وجود مناخ يفتقد إلى الفكر والشكّ والنسبيّة والتحليل، يقول الأستاذ حاتم بن عثمان «انّ نهج العولمة هو ذاته الذي تنتهجه الاتجاهات الكليانية والحركات الارهابية التي تبدأ بتصفية المثقفين جسديًا كشرط لبسط نفوذها على العقول والأجساد».

... انّ في الأمر إدانة ضمنية وصريحة للعولمة.. لكنّه يدين أيضا المثقف باسم الموضوعية التي تقتضي في تقديره «طرح السؤال عن دور المثقف المحتجب خجلا، أو حيرة، أو خوفا.. من الخطإ واحتمال الفشل والإخفاق في بناء تصوّر لمستقبل العالم، في زمن غياب الاشارات في الطريق» يقول: «لم لا المجازفة.. ولم لا يشرعون». وهي أسئلة رفعتنا إلى أعلى لكنّ الكاتب سرعان ما أنزلنا على أرض الأجوبة الفارّة بالمعنى..

يقول «لعلّ ذلك يعود أساسا إلى تخلّف الثقافي عن السياسي وإلى ما نعيشه اليوم من فراغ في التأسيس».

وفي تقديرنا فانّ هذا التبرير يجسّد بعمق الصراع الداخلي الذي يعيشه الكاتب والمثقّف عموما.

فارجاع الخطاب السائد إلى تخلّف الثقافي عن السياسي لا يفسّر الأشياء بل هو مجرّد معاينة أمّا الكلام عن التأسيس فهو مشروع وضروري بقي أنّ الخوض في الشروط التي يجب توفيرها من أجل تأسيس خطاب جديد مسألة ضرورية أيضا.

لقد قام الأستاذ حاتم بن عثمان بنقد الظاهرة. ظاهرة العولمة ثم قام بنقد الخطاب ثم انّ موضوعيته اقتضت منه أن ينقد المثقف وهو ينقد نفسه في ذات الوقت غير أنّ الموضوعية أيضا تقتضي منّا نقد استراتيجيات الدول أو غيابها..

فلماذا لم يصل بنا الكاتب إلى هذا الحدّ ؟!

قد لا يكون في الأمر سرًا ولكنّ المسألة تطرح بالتأكيد

وبالأساس علاقة المثقف بالسلطة وهي مثار جدل ضروري.

انّ الحديث عن الازمة إذن قاد الكاتب إلى طرح بداية حلّ قوامه العقل الحرّ الرافض لكلّ الأفكار المسبقة المكبّلة والرافض كذلك لكلّ القيود الراهنة بقي أن نصل بهذا الحلّ إلى منتهاه .

يقول حاتم بن عثمان : لا لعولمة أحادية الرّؤية.

لم يكن المؤلف منشغلا بالبحث عن حلّ سحري يفكّ به كلّ خيوط الواقع المركب والمتداخل، إنّه لم يختم خطابه ولا تحليله بنقطة النهاية والبديل المصاغ الجاهز : انها خاصية الخطاب المفتوح الذي يؤسسه على جدلية : دوّامة السؤال المؤسس لخطاب جديد يكون فيه المثقف العربي مبادرا وفاعلا في التاريخ.

سؤال ينطلق من زعزعة القناعات الراسخة مقاوما للجمود مبنيا على إيمان عميق بالعقل الناقد وبقيمة الانسان أيّما كان، إيمان بأن العولمة الزاحفة يمكننا أن ننخرط فيها وأن نحوّلها إلى نعمة لأنها ليست نقمة حتمية.

فإذا صغنا مشروعنا الحضاري برصد مراكز القوّة والضعف فينا وبتوظيف جميل وذكيّ لكلّ مكونات إرثنا دون تزيين ولا اطلاق نكون قد خطونا نحو التجاوز والتحدي تأصيلا لحداثة، ويكون رفضنا لعولمة أحادية الجانب رفضا مدويا وبانيا لكيان جديد .

*** الهاشمي نويرة ***

*) العولمة والثقافة للأستاذ حاتم بن عثمان، صادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر (ط 1، 1999)، المؤلف، أستاذ جامعي، تحمّل مسؤولية وزارة التربية، حاليا وزير مستشار لدى رئيس الدولة.

*) وقع تقديم هذا الأثر ضمن أنشطة نادي «جدل» في اتحاد الكتاب، في نهاية اكتوبر 1999. وقد تولى تقديمه الهاشمي نويرة، صحفي بجريدة الصباح ورضا الملولي المشرف على النادي المذكور.



شرائح اللحم

بوراوي عجينة*

تفحصّت صاحبي من قمة رأسه إلى أخمص قدميه، ونحن نتناول صحنين من الدجاج المصلي، في مطعم شعبيّ، نظرت إلى أذنيه وقد طالتا قليلا، وإلى رقبته وقد غلظت، وإلى معصميه وقد نجم منهما شعر غزير أسود، لم ألمحه من قبل، وسألته عن سرّ تبدّل هيأته .

سارّني بصوت متهدج ونبرة أغلظ من المعهود، قال :

ـ حكايتي مع أرباب المطاعم طويلة عريضة... إذ قاسيت منهم الأمرّين : هدرا للمال ومغصا في المعدة وحساسية جلدية وتسمّما كاد يُتلفني لولا الأدوية، إلا أنّني سأحدثك بخبر صاحب مطعم فتح محلا، وسط المدينة الجديدة. عاد من بلاد الهجرة جالبا معه مالا وفيرا وزوجة حسناء، فشيّد محلا صغيرا لبيع الأكلات الخفيفة : وضع في مدخله آلة كهربائية تنضج شرائح اللحم المشدودة إلى محور دوّار، وحذوها خزانة زجاجية، ملأها بألوان السلائط والمشروبات. فكنت وبعض الرفاق نقصد دكّانه لجودة أرغفته ولطف أخلاقه وابتسامة زوجته، وزهد الأثمان التي لم يكن لها مثيل في أرجاء المدينة كلها .

اعتدنا التردّد عليه وتناول أقراص خبزه السخنة، ينضجها في فرنه الخاصّ ويحشوها بنفسه بشرائح اللحم المشويّ على نار هادئة، أو بـ «الشوارمة» اللذيذة والسلائط النَّضرة، وكثيرا ما دلفنا إلى حانة صغيرة مجاورة محمّلين بقراطيس ذاك الطعام الشهيّ الذي كان خير رفيق وعون لنا عند إقبالنا على قوارير الجعة والخمور الرخيصة.

لقد تكاثر الحرفاء على المحل وتزاحموا، الأمر الذي دفع بصاحبه إلى توسيعه وإضافة طاولات أخرى بداخله. وما فتىء الناس يتهافتون على أكلاته مستزيدين ملهوفين.

واستغربت . بعد مرور أشهر من تردّدي على الدكان . من تغييرات طرأت عليّ : فقد نما وبرٌ أسود على جسمي، ظننته أوّل الأمر من علامات البلوغ المتأخر، وازدادت أذناي طولا وحسن إنصات، وخلت ذلك من علامات الرّشد، وألحمتُ شيئا فشيئا، فأوهمت نفسي أنّني من أرباب النّعم،وغلظ صوتي فاعتبرت ذلك من آثار الفصاحة والبيان، وطال ذَكَرِي وأضحيت شبقا، فبدا لي ذلك علامة من علامات الفحولة الفائقة...

لقد أخفيت تحوّلي هذا على أقرب أصحابي، وألفيت نفسي مدفوعا إلى مزيد الأكل والشرب وغشيان النّساء بنهم غريب، دون اكتراث بدرجات حسنهنّ أو ارتفاع أعمارهن أو بما في جيبي من مال قليل.

لقد أصبحت مزهوّا بنفسي إلى حدّ الغرور، أرتع في أرجاء المدينة وألهو دون رقيب، آكل فلا أشبع وأنزُو فلا أرتوي...

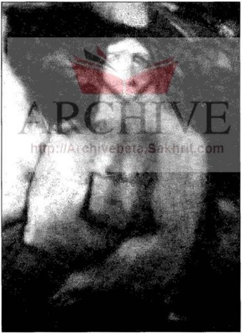
ثم قصدتُ ذات ظهيرة مورد طعامي ففوجئت به موصد الأبواب في وجهي، عليه أختام شمع أحمر وعبارات لم ألتفت اليها. ولم أولها أهميّة أوّل الأمر، ظننت الأمر حادثا عابرا، فصاحبي من أثرياء القوم، بنى الدّور وشيّد

* قاصّ تونسي

القصور وامتطى السيارات الفارهة وجمّع الثروات الطائلة، فهل يعقل أن يفلس ؟

وظلّ الدكان مغلقا أياما وأسابيع، فتحسرت ورفاقي على الفقيد العزيز، ووجدنا أنفسنا مجبرين على التفرّق هنا وهناك، نتردّد على محلات أطعمتها فاسدة وأسعارها باهظة، لا نستقرّ في محلّ حتى يلفظنا إلى آخر. ولاحظت متعجبا أن العلامات الجديدة التي كانت طرأت على جسدي أخذت تتضاءل وتتناقص مع مرور الأيّام.

ولا تسلْ عن دهشتي وأنا أقرأ خبرا بإحدى الصحف الأسبوعية، عرفت منه أن المحلّ الذي كنت أتردد عليه ورفاقي قد أُغلق، لأنّ مراقبي الصحة كانوا اقتحموه، فوجدوا في ركن من أركان مطبخه جلد حمار، وحذوه قوائمه الأربعة والرّأس، وبجانب كلّ ذلك قوارير خمرة فارغة...



الشاهد الوحيد

هلبزار أنور *

بأقدامي أحرقت المسافات الطويلة... ووصلت... تقترب الصورة... تتوضح معالمها أكثر فتندفع أقدامي في جري سريع.. تبدو مدينتي أمامي على البعد كقلعة قديمة منخورة بالقنابل.. شعرت بقلبي يغوص في صدري وينعصر بشدة.. فالموت الساكن قد غطى المدينة.. والدمار قد أكل من كل أطرافها وشوارعها ومنازلها.. الجو هنا معبق برائحة الحرب.. الرصاص الفارغ يملأ المكان.. يرسم خرائط غريبة على الأرض.. تبدو مدينة هامدة حزينة مغسولة بالحريق والدمار.. الصمت يغطي أفقها الواسع.. كوجه طفل سَرقوا منه الأمل.

عندما وطئت قدماي باب منزلي.. داهمني فيض من الألم والحسرة لما رأيت بيتي بهذا الشكل.. أحسست بحرقة تكوي دواخلي.. ذرفت دموعا صامتة.. آه.. لشدَّ ما تمنيت ان أتحول الى ذرة من ذرات الهواء حولي.

الحديقة جافة وقد تشققت أرضيتها والأشجار على وشك الموت.. لم يبق منها سوى الرمق الأخير من الحياة.. فتحت صنابير المياه كلها باتجاه الحديقة لترتوي بعد ذاك العطش... وأخذت عيوني تتفحص جدران بيتي.. إمتلأني حزن موجع.. فالرصاص قد نخر الجدران بمختلف القذائف.. الأبواب ما زالت مفتوحة كما تركناها.. أدخل الى الصالة.. ألتفت حولي.. أتفقد المكان شبرا.. شبرا.. لم يبق منه شيء.. كل ما فيه قد التهمته الحرب.. وما بقي منه.. قد نهب.. من نهبه ؟.. لا أدري !.. ويشهد على ذلك آثار أقدام على الأرض.. ترك علامات حزينة وباهتة.. بيوت المناكب غطت كل الرؤيا والغبار كون طبقة على الأشياء الباقية المبعثرة هنا وهناك.

أقف أمام النافذة.. أتطلع نحو الحديقة.. ذوائب الأشجار تتحرك.. وأسأل : هل سينقذها الماء؟.. لا يهم!.. حتى وان ماتت سأزرع غيرها من جديد.. أرفع نظري الى السماء.. العصافير تمرح على أسلاك الكهرباء.. تنزرع عيناي هناك.. لحظات وكأنها سنين طويلة.. الصور تتزاحم.. ففي تلك الليلة التي كانت بلا تاريخ أمطرت السماء بغزارة.. لم يكن يمطر فيها سوى القنابل والرصاص والبارود.. ليلتها.. أفقنا على أصوات القذائف التي تهز الأرض.. ضياء الرصاص يلهب سماء المدينة يغطيها بسماء أخرى من الدخان.. دوي الانفجارات وعويل صفارات الانذار يشرخ صمت الليل.. الوقت يمضي وقصف الطائرات مستمر لا يعطي للروح بعض الأمان.

إنفجار قريب يدوي في الوجود، انه قريب جدا . قلت في نفسي . يا ترى يا نصيب الدمار أي البيوت اختار هذه المرة؟.. ففي الحرب.. يختار الموت ضحاياه بالصدفة !..

إرتسم على الوجوه الهلع.. انه فزع الحرب.. كل ما

* قاصة من العراق، محافظة نينوى

استطعنا أن نفعله هو انتزاع الأرواح من براثن الموت. لم نفكر بأي شيء آخر.. ففي مثل تلك اللحظات يتحول التفكير الى شظايا.. ومضينا ليلتها نحو مدن اخرى أكثر أمانا.

القذائف تتهاوى علينا كالمطر.. جموع الناس تفر بأرواحها فقط.. بكاء الأطفال قد اختلط بدعاء المسنين ونفير الانذار.. وهده الصراخ يتفجر في أرجاء المكان.. ولم يكن لمدينتنا ذنب سوى انها كانت في الفوهة.. قدرها أن تكون مدينة على الحدود !

توقفت الحرب وحطت أوزارها وقرعت طبول الانتصار.. فالحرب مهما طالت لا بد أن تنتهي في يوم ما.. وأول ما فكرت فيه بعدها.. بيتي.. نعم بيتي !

تتلاشى الصور كلها كومضة ضوء.. ما زالت العصافير تمرح على أسلاك الكهرباء.. وذوائب الأشجار تتحرك..

أبتعد عن النافذة.. أدخل غرفة مكتبي.. لا شيء هناك.. حتى مكتبتي سرقوها.. وأنتبه فجأة.. هناك شيء ما «لوحة الموناليزا» لم يأخذوها !.. أتعجب في سري.. ألم يغرِي لغز ابتسامتها أحدًا ؟.. انها ساقطة على وجهها.. اندفع نحوها.. أرفعها بهدوء.. يا إلهي.. لم تتأذَ !.. الفرحة تسري في شعاب الروح.. إنها أجمل ما أملك.. رُحماكِ سيدتي.. ألم تتحملي هذه المأساة.. فسقطتِ ؟ ! الموناليزا.. الشاهد الوحيد على ما جرى !

. ما زلتِ تبتسمين سيدتي؟.. رأيتِ كل ذلك.. وما زلتِ تبتسمين؟.. لو عَلِمَ دافنشي بأنكِ ستشهدي هذا كله.. لما رسمكِ ! أي غموض يفسر إبتسامتك.. وأي لغزٍ يحويها؟؟ ربما كانت ابتسامة سخرية !..

مَسَحْتُ عنها الغبار وثبتها في مكانها.. لتبقى الشاهد الوحيد !..



لا أحد سيصدّق..

نص: دينو بوتساتي* تعريب: علي بن مصطفى**

تلقّيت الرسالة التالية في شهر سبتمبر :

«عزيزي بوتساتي، أما زلت تذكر «برونو بيزيا»، رفيقك في الدراسة في القسمين الرابع والثالث؟ لا أعتقد ذلك، بعد كل هذه السنوات. إنّني أظهر لك اليوم لسبب محدّد، فأنا أرى أنّك، كصحافيّ، تهتم بشخصيات وبحوادث وبيئات غامضة وغريبة. وإذن فأنا على يقين من أنّ المكان الذي أعمل فيه «المورقن هاوس» بمنطقة «القريزون»، يمكن أن يكون بالنسبة إليك مادّة ذات أهمية قصوى.

ربّما تكون قد سمعت عن هذه الدار بالرغم من السعي المتواصل لإخفاء أمرها. فهي عبارة عن ملجأ أو مصحة للمرضى الميئوس من شفائهم. المؤسسة إنسانيّة وتأوي كذلك أناسا معدمين، والرساميل آتية أساسا من الولايات المتحدة ومن المكسيك ومن سويسرا. والهدف من إقامة الدار هو ضمان نهاية بدون آلام. معنوية بالخصوص، لهؤلاء المساكين، بأيّ طريقة؟ أرجو أن تأتي لتلاحظ ذلك، وإنّك ستفتن وتذهل.

«لا أستطيع أن أكتب لك أكثر من هذا عن الموضوع. وإن قبلت نصيحتي فاكتب لي، وسأكون سعيدا. ستجدني في انتظارك في محطة «كلاريس» وسنكمل المسافة المتبقية بالسيارة. وإني أنبّهك، بنزاهة، إلى أنك لن تتمكن من زيارة داخل «المورقن هاوس» لأنّ وجود الغرباء في المؤسسة، ولو بصورة مؤقتة، ممنوع منعا باتا. ولكن. ليس التنظيم الداخلي للدار هو ما يمكن أن يهمك. فالدافع الحقيقيّ لهذه الرسالة هو شيء آخر تماما، أعجب من ذلك بكثير» .

لقد كنت، بشكل غامش، أذكر «بيزيا» الذي كان، بالأحرى، فتى لا يعني شيئا. وكنت قد سمعت حديثا عن المورقن هاوس كمصحة عجيبة طليعية أسّست لمحاربة مرض القرن. وكانت الصحف والمجلات تتحدث عنها لكن دائما بعبارات غامضة. كان يقال بأنّ المرض اللعين، هناك، يفقد بصورة ما كل قسوة، ويمسي فكرة محتملة. لكن كيف؟

هل هي طريقة مستحدثة للقتل الرحيم؟ هل هي معجزة إيحاء جماعيّ؟ هل هي مُسَارَّة دينية ؟

وعلى كلّ، فالفرصة كانت مثيرة بالنسبة إلى صحافيّ. وبعد أيام أجبت على رسالة بيزيا معلما إيّاه بأنّني أستعدّ للسفر.

عندما رأيته ثانية في محطة «كلاريس»، بدا لي مغايرا كثيرا لذكراي البعيدة. فلقد أصبح رجلا ضخما بسواعد قويّة ووجه ودّي تجلّله لحية قصيرة شقراء وخطها الشّيب. وبدا لي أشبّ منّي كثيرا. وفي الحال تجدّدت الثقة بيننا.

بعد أن قطعت السيارة مسافة عشرة كيلومترات تقريبا

على طريق «كاميدن»، دخلت طريقا ثانوية، أضيق لكن جيّدة التزفيت، تدلف إلى واد ضيّق. كانت الساعة تشير إلى الخامسة وكان العصر رائقا. وكلما صعدنا أضحت الضيعات والغراسات وعلامات الحضور الإنساني نادرة.

إثر منعطف، امتدّ النظر إلى أعماق الوادي الذي كان يسدّه منحدر هاوٍ تغطيه أشجار ارتفاعها ثلاثمائة متر. وتسلقت العربة هذا المنحدر الوعر متّبعة منعرجات ضيّقة وسط أشجار التّنّوب. ولم نصادف كائنا حيّا.

لما بلغنا خطّ القمّة. تجلّى لنا مشهد طبيعيّ مدهش. فالجبال تنفتح دائرة حول حقول وغابات في شكل صدفة. ثمّ وعلى قمّة رابية يتألّق قصر من نوع القصور الملكيّة متّكىء عل صخرة في صورة راهب مقرفص.

إنّه يستحيل عليّ الآن، وكما ينبغي، وصف تلك الهندسة المعماريّة ذات الذوق الفائق الحداثة، مع أنّها مليئة بالحركة وبالخيال المبدع، والتي كانت تعبّر بشكل مكثّف عن السّكون والتّرف والسّعادة البشريّة.

فوق الأبراج، كانت أعلام بهيّة تخفق بلطف في عُمُد عالية. لكن، على بعد حوالي مائة متر من حافة الهضبة كان حاجز أبيض ينتصب في المعبر من الطّرف إلى الطّرف مغلقا الطريق تماما. وفي الوسط، أمام الحاجز وقبالة المدخل، كانت تقوم فيلا صغيرة لكن أنيقة.

علّق بيزيا قائلا : «إنها مركز للحراسة ودار للضيافة في الآن نفسه. إنّك ستنام هنا فذلك أفضل. وسأكون برفقتك هذا المساء».

عندما دخلنا الفيلاّ استقبلنا من قبل كبير الخدم، وأعطيت شقّة فاخرة الأثاث يعتقد داخلها أنّه في بيت ملياردير.

وفي صمت المكان كانت تسمع موسيقى بيانو بعيدة. لكنّ السرّ ؟ الأمر الخارق ؟ السبب الذي من أجله قادني صديقي إلى هذا المكان ؟

هذا ما شرحه لي بيزيا بينما كانت ظلال الغسق تهبط على البيت المتهلّل. غادرنا الفيلاّ ففتح بوبيا في الحاجز ودخلنا المملكة المحرّمة. أمامنا، كانت باقات من العشب المحفوف تصعد رويدا رويدا حتى القصر العظيم الذي تهيأ لي أنّي رأيت في أسفله بعض الأشباح البيضاء وهي تتحرّك ببطء.

قال بيزيا : «لماذا الموت يخيف؟ لماذا هو الشيء الذي نرهبه أكثر من أيّ شيء آخر في الدنيا. الجواب على ذلك بسيط : لأنّ من يموت يذهب لكنّ الآخرين يبقون. فلو أنّ كلّ أقربائنا يرافقوننا إلى الدار الأخرى فإنّنا سنستسلم للموت بسهولة.

ولنفترض أنّ كارثة قضت في ضربة واحدة على الجنس البشري كلّه فإنّ الموت لن يسبّب لنا ألما شديدا. والآن، حاول أن تتخيّل أنّ رجلا مصابا بمرض عضال، يجد نفسه محمولا إلى المستقبل، متقدّما عصره ببضع مئات أو بضع آلاف من السنين، وكلّ الذين يحبّهم، أصدقاؤه، زملاؤه في العمل، كل أولئك الذين كانوا، وهم الشبان الأصحاء، يرونه سقيما فيشفقون عليه ويرثون لحاله بذلك الشّعور الفظيع بالتّرفّع والشّموخ، كلهم لن يكونوا غير عظام وغبار، وكذلك الشأن بالنسبة إلى أبنائهم وأحفادهم وأولاد أحفادهم. هل تفهمني؟ وعلى هذا الأساس لن يكون للموت أيّة أهميّة بالنسبة إلى المريض.

ستقول إنّنا نتّكىء على إحساس منحطّ وحقير. لا شكّ في ذلك، لكنّ الإنسان خلق هكذا.

. لكن ما علاقة كلّ هذا بما نحن بصدده ؟

. برافو. هذه بالتحديد طريقة «المورقن هاوس» فضيوفنا، مرضانا يموتون هنا بطيبة خاطر تقريبا. إنّهم يجدون أنفسهم، هنا، محمولين إلى مستقبل بعيد جدا : الزوجات والأزواج والإخوة والأبناء والأحفاد غادروا الدّنيا منذ زمن سحيق. وإنّ ضيوفنا هم الباقون هنا وهم ينتظرون الموت دون قلق».

لقد كنت أنظر اليه بكلّ انتباه. وكان يبدو عليه أنّه يتكلّم بجديّة.

«بأي الوسائل تحملونهم إلى المستقبل؟ عن طريق السّحر ؟ عن طريق الخيال العلميّ ؟ بتخديرهم ؟ أم إنّكم تنوّمونهم مغناطيسيّا ؟ أم إنّ كلّ هذا ليس سوى كذبة ؟

قال بيزيا الذي كان يصعد بفتور ميل المرجة : اسمع، هناك شقوق وثغرات في لحمة الزمن. فالمسألة عويصة بشكل ما، ولا بدّ من فيزيائيّ ليشرحها لك، والغالب على الظنّ أنّك لن تفهم، وفي الواقع فأنا شخصيّا لم أفهم. حسن. إحدى تلك الثغرات النادرة ظهرت هنا، حيث نحن، في هذا الركن البعيد بجبال الألب، وفوق رؤوسنا يوجد شيء يشبه الثّقب يجعلنا متواصلين مع المستقبل.

. أيّ مستقبل ؟

. ما سيحدث بعد مئات مئات السّنين. الوقت المضبوط لا يمكننا تحديده. ويمكن القول بأنّ حدود الزّمان تحطّمت، في هذا الوادي، حصل لها ما يشبه الكسر. فيومنا نحن يتّصل بيوم إنسانيّة العام 2500، أو العام 3000، من يدري ؟».

واضح أنّ الذي كان يتحدث مجنون. وقد حاولت، بكل صبر، أن أردّ وأعترض : لكن، مهلا، سيتلقّى مرضاك أخبارا من ذويهم وسيقرأون الصحف، وسيشاهدون التلفزة. فكيف يحتفظون إذن بهذا الوهم ؟

. عزلة تامّة بدون شكّ. وهم لا يستغربون ذلك. ولماذا عليهم أن يستغربوا بما أنّهم مقتنعون بأنّهم يعيشون في ما بعد القرن العشرين أو الثلاثين ؟

. لكن كيف أقنعتموهم ؟ وهذا الكسر للزّمن، كما تقول، كيف يظهر ويتجلّى ؟

. لا، حلوة هذه ! لكنّهم اقتنعوا من تلقاء أنفسهم، بفتح أعينهم بكلّ بساطة. بفضل ما رأوا وما يواصلون رؤيته تقريبا كلّ يوم.

. أطباق طائرة من حين إلى حين ؟»

الأشعة الأخيرة غادرت القمم المحيطة بالمكان، وهبطت الظلمة بسرعة، وعلى بعد حوالي نصف كيلومتر أضيئت نوافذ القصر إضاءة رومنسيّة. واتّخذ صوت بيزيا لهجة ارتساميّة :

«أثناء الليل، وكذلك أثناء النهار أحيانا، لكن في الليل بالخصوص، من مكاننا هذا بالمورقن هاوس، نراهم يمرّون...

. من ؟

. أسلافنا البعيدون ! سوف ترى بنفسك، فالأطباق الطائرة لا معنى لها إلى جانبهم.

لماذا مواصلة الحوار ؟ والواضح أن الأمر لم يعد يجدي : إنّها حالة جنون مؤكد. وقد اتضح لي في النهاية أن

المورقن هاوس ليست سوى مصحة فاخرة لمرضى عقليين، وأنّ بيزيا ليس إلاّ أحدهم، وبما أنّه لم يكن ليؤذي ذبابة، فقد كانوا يسمحون له بالخروج أحيانا.

لم أكن مرتاحا. فقلت له: «اسمع، إنّي أشعر بالبرد وأريد أن أعود، فلا تتحرّج منّي إذا كان عليك أن ترجع إلى المصحة.

- كلاّ، كلاّ. سأرافقك. كيف يكون ذلك! سنتعشّى سويّا. لقد أعددت كل شيء، وأنا في عطلة هذه الليلة».

بقية السهرة كانت متعبة من جرّاء سلسلة من الأحاديث المشوّشة عن الطقس وما شابه ذلك، وكان عليّ أن أجيب بنعم. قلت: إنّه لاكتشاف عظيم، سأكتب عنه مقالة مدهشة. وأخيرا، حوالي الساعة العاشرة والنصف، ادعيت أنّ النوم داهمني، فتركني بيزيا لشأني. وانزويت في غرفتي وأنا أتنفّس الصّعداء. كان عليّ في ذلك الحين أن أجد سيارة تعود بي من حيث أتيت.

كان الويسكي والثلج معدّين على منضدة صغيرة فشربت كأسين. ثم نزلت إلى الطابق الأرضي أبحث عمّن يمكّنني من سيارة لصباح الغد.

كان النور يضيء السلم والصالونات لكنّني لم أصادف أحدا. ناديت. لا جواب. ولمّا كنت أتهيّأ لفتح الباب. (وفي ظني أنّني قد أجد خادما أو حارسا في الخارج) انطلق في الجو هدير ذو رنّة شديدة. صوت غريب، يشبه قرعا أصمّ تعكسه أصداء كهوف غامضة. من أيّ مكان كان هذا الصّوت ينبعث؟

اجتزت الباب. كانت الأضواء في الخارج منطفئة. ومن بعيد، كانت نوافذ المورقن هاوس مظلمة. لكن، في السّماء الصافية كان ستار خفيف من الضباب يمتدّ، كما يحدث غالبا في المناطق الجبليّة.

وحين رفعت عينيّ إلى السّماء خفق قلبي بعنف. فوراء ستار الضّباب الخفيف جدّا والذي لم يكن يخفي النّجوم تماما، رأيت ثلاث طائرات تتحرّك قادمة من السلسلة الجبلية التي كانت ترتفع على يميني. لا بدّ أنّها ضخمة بما أنّها كانت بعيدة جدّا. كانت رماديّة اللّون وبدون أضواء الوضع، لكنّ هياكلها تبدو باعثة لنور شعشع.

تمالكت نفسي. وكم كنت غبيّا! ثلاث طائرات عاديّة. فما أهميّة أن تكون الطائرات شديدة الطّول وذات أجنحة صغيرة لا تتناسب مع حجمها؟ والنّماذج الجديدة تخترع باستمرار؟!

كانت في تشكيل مثلّثيّ، تخترق السّماء الواضحة ثم تختفي وراء الجبال في الجهة المقابلة.

لكن، ما الذي كان يجري الآن؟ ففي السّماء كانت وحدات هندسية لسفن فضائية في شكل متوازي السطوح(1) ذي الزوايا المكوّرة، تتقدّم شبيهة بشاحنات ضخمة، هي الأخرى رماديّة ومشعّة.

كانت تعطي نفس الإنطباع بالإرتفاع الفوبشريّ(2) وكانت لذلك تبدو عملاقة.

وفي وقت ما، رصّعت تلك المركبات كامل القبّة السماويّة، وكانت تتنقّل بشكل يوحي بالتّمهّل، ثقيلة ومحمّلة بالألغاز. كان عددها يربو على الخمسمائة... وأخيرا اختفى الصفّ الأخير منها وراء القمم الدّكناء وأمست السّماء خالية من جديد.

كلاّ. لم ينته الأمر بعد. تخيّلوا الآن قطارين لا متناهيين

معلّقين في السمّاء، بعربات مختلفة الأحجام، إضافة إلى أنّ بعضها وضع منحرفا : جنازير مدمّرة مثقلة بنتوءات هندسيّة هنا وهناك. اختفى رأساهما وراء الجبال في الجهة الأخرى وها أنّي أرى الآن ما يشبه سفينتين خرافيّتين بحدبات شاذّة غير منتظمة، تسيران فوق الوادي على ارتفاع مائة متر. إنّها لا نهاية المستقبل تمتدّ أمام أعيننا وينبعث منها شعور شديد القوّة يستحيل تحديده. ما هو ؟ هجرة شعب؟ نفي؟ جيش يذهب إلى الحرب؟ قدر ماكر يجرّ هذا العرض من الكائنات المخيفة البليدة التي لا تقهر.

كان لا بدّ من مرور ربع ساعة على الأقلّ حتّى ينهي القطاران المرعبان عرضهما. لقد كان مشهدا لا يبعث على الحماس، (ولن أستطيع أن أذكر سببا لذلك) بل كان على العكس، منذرا ومرعبا كما لو كان مشهد قبيلة من الأغراب يجلبون الكارثة : التّتر، كركدنّات الكون الأسود، مختلفون اختلافا فظيعا عمّا تعوّدنا تخيّله من الكائنات السعيدة للألفيات المقبلة. كائنات رماديّة اللّون، فظّة، منفرّة، لا تحتمل، مريضة، نحس.

هل كان ما رأيت حلما ؟ أم حقيقة ؟ لن أستطيع أبدا أن أحكيه ولن أستطيع أبدا أن أكتبه، فلا أحد سيصدقني .

---

1 ـ متوازي السطوح paralilépipéde

2 ـ الفوبشري surhumain

* دينو بوتساتي : من أكبر كتّاب القصة في إيطاليا ولد بـ «بيلونو» سنة 1906 وتوفي بـ «ميلانو» سنة 1972. من أهم أعماله : صحراء التّتر ـ حبّ ـ حلم الدّرج ـ في هذه اللحظة بالذات ـ الليالي الصعبة (الذي أخذنا منه هذه القصة).

** المعرّب، كاتب تونسي.



عذابات « الروح » !

التعريب.. أو « عودة الروح » العربية.. إلى تونس



الصافي سعيد*

لم تكن علاقة «فرنسا» مع مستعمراتها السابقة نقية أو نظيفة ولن تكون !. ينطبق ذلك على حالة بلادنا «تونس». إنها مزيج من «الفانتزمات» والإضطرابات النفسية المهيجة والشعور بالخذلان والذنوب والحب المستحيل واللغة المغشوشة.

هناك دائما عطش ما لدى «السيد السابق». لممارسة سيادة مفقودة.. يقابله في ذلك شعور جارف باليتم لدى «العبد السابق» الذي أصبح فاقدا للأبوّة.. وهنا تحصل عملية الإستعارة التصعيدية المزيفة.. فالسيد السابق بما هو ذكورة مهيجة ومستعرة قد استعار «للعبد السابق» مجالات خصبة لمواصلة عملية الإخصاء الذاتي...

إن قاموس العلاقة بين هذا وذاك مليء بعبارات اللغة الإستبدالية. والتي غالبا ما تتجنب تسمية الأشياء بأسمائها المباشرة لعوامل أخلاقية ونفسية مخزونة في الذاكرة الجمعية. إن كلمات مثل : الأهلي، Indigène أو الخوف اللاّعقلاني الممزوج بالكراهية ، Xénophobia أو الأنوية وطغيان الأنا Egotisme أو الأبوّية Paternalisme أوتمركز العرقية Ethnocentrisme كثيرا ما ترد في خطاب الضفتين على نحو متواتر وإلى حد المفارقة : أن الشعوب لا تصنع هويتها إلاّ بطريقة سلبية...

إن الهويات لا تصنع إلا في أتون المعارك. وإذ يتباهى البعض هنا وهناك بالتماثل والتقارب والتفاهم والتسامح، فإن الأحداث السياسية بما هي وقائع واضحة وجارحة كثيرا ما تقوم بتعرية ذلك الزيف الذي صنع على مدى زمن طويل...

لا يزال الفرنسي ينظر إلى شعوب مستعمراته السابقة بنظرة مزدوجة فيها القسوة والعاطفة أو التوحش والأهلية أو المعلّم والغاصب أو الأب الطيب الماكر. وعلى تلك الخلفية فإن ما صنعه الماضي لم يستطع الحاضر أن يمحوه. فالدقة والمصارحة تحتاج إلى عهود أخرى لكي تأخذ مكان التلعثم والمواربة. إن القرب (الجغرافي) ليس بالضرورة أن يكون علامة على التفاهم. فهو قد يكون هو الذي خلق كل هذا البعد الروحي المتشابك والمعقد. وليس في وسع بعض السياسيين كما لم يكن بامكانهم بما هم كائنات مساومة وسابحة في فلك نظام السيد إلا أنْ يكرسوا تلك العلاقة المغلفة بالجبن والتملق والتلعثم والإعجاب الإستسلامي.

وإذا كان التاريخ يصعق أحد الطرفين من حين لآخر بتيار شديد الصدمة لتقابل الحقائق وجها لوجه، فإن الجغرافيا (القرب) تساعد الطرفين على أن يشحنا إحساسهما بالتفرّد والتميز بين ما هو قريب وما هو بعيد وبين ما هو وطني (محلّي) وبين ما هو «فوق وطني»، حتى أن «فرنسا» إذ نبغ أحد أبناء مستعمراتها في حقل من

* كاتب وصحفي تونسيّ

الحقول اعتبرته إبنا من أبنائها ونتاجا من عبقريتها... حتى أن مستعمرات فرنسية كثيرة تبالغ في مديح وإبداعات سيّدها السابق على نحو غاية في المباهاة والتماهي !! .

هكذا لم تمثل فرنسا «الكولونيالية» لتونس العميقة أو لنقل لمجموع بلدان المغرب إلا اجتياحا اعتباطيا للثقافات الأهلية وانقلابا لتسلسلهم الطبقي والنفسي ثم اغتصابا وحشيا لمقدساتهم وممتلكاتهم (وإلا ما هو الإستعمار في آخر المطاف ؟ !) أما تونس وغيرها من المجال المغاربي فهي لا توجد في مخيال الإستعمار الفرنسي إلا باعتبارها أرض الفراغ لشعب أو شعوب من الغبار حاملة لفيروس العنف والشيطنة. فقد لعب الإسلام منذ زمن بعيد دورا نشيطا في تحريك ذلك الخوف الدفين لدى أوروبا.. ثم كان على الثقافة العربية أن تثير الأسئلة الأكثر تصادما في بحثها عن الهوية الضائعة أو الهوية المطموسة. ورغم أن خبرات الحضارة قد امتصّت كلّ نوازع التطرّف، إلاّ أنّ «المركزية اليهوديّة/المسحيّة» التي قامت عليها الحضارة الغربية قد استمرت في تدمير كل محاولات بناء الذات المكافحة...

منذ سنوات طويلة أصبحنا نعرف أن التواطؤ على ترك الذات مهانة إلى الأبد، كان جزءا من «المساومة على الوطن والثقافة والهوية». وأن تلك المساومة كانت سياسة تسمح بالتدخل المباشر ليصبح شرعيا لحماية المجال الذي يمكن وصفه بـ «المسيحي النظيف». هذه المساومة كانت مصيدة مرعبة لا «للهوية العربية» فقط، بل للديمقراطية والتعددية والتقدم والمستقبل الذي كاد أن يصبح مصادرا بفعل التورط اليومي في حوار تطغى عليه نزعة الطغيان الأحادي والشمولي.

أنتجت تلك السياسة اللاواعية في كثير من الأحيان موتا بطيئا للغة/الأم وكذلك للغة المشتركة بين أطراف المعادلة لأنها لم توجد منذ البداية إلا كلغة سيدة وقامعة أو كلغة متعالية لا أحد من الأهالي يريد أن يفكر بها حتى وإن تكلم بها.. لقد وقع تقليص حقل التفكير إلى حدّ أصبح مغلقا على التقليد أو جموح المحاكاة اللاعقلاني ثم كان على حقل التعبير أن يتقلص إلى حدود مناجاة الذات المنتفخة حينا والخائبة الناحبة أحيانا على الحبيب الماكر أو الحبيب الخائن أو الحبيب الممتنع والمستعصي !!...

أنّ نتكلم الفرنسية لا يعني أننا متقدمون !. فهناك بلدان عديدة قد اتخذت الفرنسية لغة رسمية لها (يمكن أن نذكر بلدان الساحل الإفريقي وبلدان الكاريبي) لكنها ظلت متخلفة (الأمر نفسه يمكن أن ينطبق على البلدان الأنكلوفونية). إن أكبر كذبة أنتجها الإستعمار ثم زرعها في نخب مستعمراته هي : «حالما تتكلم لغة سيدك بإمكانك أن تتقدم)... وهذه الكذبة لم تكشف عن خدعتها إلا حين عرفنا أن كل العلوم في إسرائيل تدرس بالعبرية (وهي لغة متحفية) وأن الباكستان صنعت قنبلتها النووية بأيدي وعقول نخبة تتكلم وتفكر بـ«الاوردو» بل أن العراق، وحسب الأمم المتحدة، قد أجرى كل أبحاثه العلمية باللغة العربية...

منذ زمن بعيد كان يمكن الحسم في مسألة التلعثم. فالذي لا لغة له لا فكر له. ولم يوجد أبدا أي فكر خارج اللغة، كما لم يعرف أبدا أن تطورت لغة خارج الفكر والإبداعات. إن التلعثم قد يؤدي إلى إعاقة «الصمت الأبدي» لأنه ناتج عن

ازدواجية مقيتة في التفكير والتعبير حاملة لفيروس «الميز العنصري» أو «للنمو المنفصل».

ففي مثل هذه البلدان يمكن مع الزمن ان نشهد مجتمعين منفصلين، كل واحد منهما يتكلم لغته ويفكر لا بطريقة مختلفة وإنما بطريقة مستعارة ومتمايزة... وفي حالتنا كما في حالة بلدان المغرب العربي يمكن أن تتخاف العربية لتصبح لغة الداخل المتخلّف والنخب المنقرضة وحتى الأصوليات المتأججة ! . مقابل ذلك تطغى الفرنسية لتصبح لغة النخب الحاكمة والموجهة والقابضة للأرواح والاموال !! وفي نهاية المطاف، نصل إلى إنتاج أصوليتين مقيتتين ومتخلفتين : الأولى : العربية الملتحفة بالدين والشعوذة والثانية هي الفرنسية الملتفة بالسواد والاحتقار والتعالي... وكلاهما تعتقان الماضي... الأولى لأنها عادت لتحتمي بالماضي من الإندثار والثانية عادت لتحتمي بالمستعمر من الإنكسار.. أوَ ليست الأصولية هي الفكر الذي يسكن الماضي ؟ أوَ ليست الأصولية هي نتاج المعرفة المتلعثمة ؟ ! أو لم يفسّر بعض الساسة والمفكرين انتشار الأصولية الإسلامية في البلدان الإسلامية الناطقة بغير العربية لجهل هذه البلدان بلغة القرآن !! .

إن التعريب هو فك الارتباط لتلك العلاقة بين العبد والسيد أو بين الثقافة القومية والثقافة الكولونيالية. وبالتأكيد لن يكون التعريب حاملا للتقدم إلا إذا تمكن من فك عقدة التلعثم بين التفكير والتعبير. فالتعريب ليس عودة إلى الماضي بقدر ما هو عناق مع المستقبل.. أي السباحة في المزيج أو الماء الثقافي والتاريخي الأهليّ. ونتيجة لذلك فإن معركة التعريب، التي هي معركة من أجل السيادة الثقافية بقدر ما تبرز من خلال التصادم مع الآخر المهيمن، فهي تبرز من خلال التصادم مع مضمون التعريب. وهنا لسنا في حاجة إلى التأكيد أن الخطأ القاتل للتعريب هو أن يقع في مصيدة الترجمة الحرفية بينما من المفترض أن يحارب تلك الترجمة، أو يقع في شرنقة «التونسة الضيقة» بينما نحن ننتمي إلى فضاءات ثقافية رحبة ! ...

في كل مرة يرفع فيها شعار التعريب في منطقة المغرب العربي، يجد أمامه الطابور الخامس ليتهمه بأنه مذبحة «للفرنكفونية» أو إبادة للغات الحية !أو حرب مقدسة ضد فرنسا، أو مشتلة للإسلاميين الأصوليين أو حفلة تكرية للدكتاتورية، غير أن مثل تلك الحرب، غير المقدسة على التعريب هي في وجهها وقفاها حرب ضد سيادة الثقافة العربية. إن تونس ليست جزر السيشل أو الغواديلوب أو غوايانا لكي تضع ذاكرتها الجماعية في المرآب. ثم أن نزع الفرنكفونية وتطهير الرأس واللسان من التشوش والتلعثم ليست بالضرورة أن تجعل من حاملي هذه المهمة «فرانكفوبيّين»، أي أناس مرضى ومنغلقين وكارهين لفرنسا والثقافة الفرنسية !. ولا حاجة هنا للتأكيد أن تعدد اللغات في أي مجتمع هو تعدد للثقافات. ولكن حين تسعى الفرنسية أن تكون هي المهيمنة في مجال غير مجالها، يصبح أصحابها هم «الأرابوفوب»، أي المعادون غريزيا للعرب والقاتلون للروح العربية في تونس ! .

في هذا العام تحتفل تونس بالميلاد التسعين لشاعرها الكبير «أبو القاسم الشابي». ورغم موته المبكر، فإن شاعر «إرادة الحياة» قد تمكن من القبض على «روح» تونس العربية المعذبة والمجنحة. وبفضل حساسيته العالية أصبح الشابي بالنسبة للتونسيين بمثابة «بوشكين» للروس و «بودلير» للفرنسيين و «أليوت» للأنكليز و

«نيرودا» للشيلي و «طاغور» للهند أو «محمد إقبال» للباكستان.. هؤلاء جميعا وغيرهم استطاعوا أن يعبروا عن «أرواح» شعوبهم المعذبة، المتطايرة، المجنحة، الطموحة أو حتى الغامضة وغير القابلة للفهم ذات الأبعاد السحرية...

لم يخترع هؤلاء الشعراء شيئا جديدا، بل حاوروا أرواح شعوبهم عن طريق اجتراح اللغة وعذاباتها للتسلل إلى الإعماق. فقد عرفوا مبكرا أن الأمم لا تبكي ولا تغني إلا بلغاتها الأم. كما أدركوا أن معنى أية أمّة يوجد على لسانها.. وفي فصاحتها...

إن عظمة «الشابي» تكمن في كونه أوّل من أبدع داخل لغة مهانة لشعب كان مهانا. فهو الأول منذ عصر الانحطاط الذي تخلص من القاموس الرث، وهو الأوّل في عصر السيادة الفرنسية الذي كتب نصوصا كانت تخاطب نسيجا مهترئا إسمه - الروح العربية - في تونس.

تلك الروح، ظلت شبه ميّتة طيلة عهود طويلة امتدت من العصر العثماني حتى العهد الفرنسي المسيحاني، وما كان لها أن تتوجع وتتألم أو تنهض أو تحبل بدون شعراء عرفوا كيف ينسجوا لها شباك الغرام واليقظة ...

أخيرا لنا أن نسأل لماذا لا تسمح فرنسا لنخبها أن تتكلم أو تكتب بالأمريكية (في الصحف أو في الراديو والتلفزيون) بينما هي تقيم الدنيا ولا تقعدها إذا سمعت «بالتعريب» ؟ وكيف يمكن لفرنسا ذات «النزعة العالمية» أن تخاف من الأنكليزية وتخشى عولمة الثقافة وفقدان هويتها بينما هـي لا تسمح لبلد آخر أن يفعل أقل ما تفعله هي لحماية ذاته من الفنـاء الثقـافي ؟! .

باختصار يمكن للتعريب الثقافي إذا ارتدى بدلة الميدان أن يصبح قاعدة للإبداع والإنطلاق والتحرر، أما إذا ما تجاوز حالة التهيج فإنه سيكون درسا في الإنفصال الحر أو الطلاق العقلاني..

وهل وجب القول مرة أخرى أنه منذ العهد الحفصي، لم يحكم تونس إلا سادة يتكلمون بلسان أجنبي.. لقد عرفنا «العثمنة» ثم «الفرنسة» ثم «التونسة المترجمة». والآن علينا أن نعرف - العوربة - أوَ لَيْسَ الرئيس «بن علي» هو أول حاكم حامل للكروموزوم العربي في تونس منذ العهد الحفصـي ؟! .

تقرأون في اعدادنا القادمة الحوارات الفكرية التالية مع نخبة من الادباء والمفكرين العرب :
هشام جعيط، محمود المسعدي، علي حرب، مطاع صفدي، محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، محمد العروسي المطوي، عبد الوهاب بوحديبة...

جـــــــدل

شيء.. عن الأنيميا الثقافية :

أيّها الشعراء المصابون بالحمى قليلا من الحياء !!

عذاب الركابي*

× قالوا : «اذكروا محاسنَ موتاكم» !!

حتّى إذا كانت (مساؤوهم) تقلقكم كثيرا، وهم غائبون، حتّى إذا كانت اسماؤهم، وإبداعاتهم، وملاحم صبرهم، وسنون نفيهم تزعجكم إلى هذا الحدّ، وكلماتهم الصباحية، ومواقفهم الإنسانية، ودموعهم الساخنة تزاحمكم، وربّما تقضّ مضاجعكم.. !!

اذكروهم بكلمة طيبة، أو بدمعة ساخنة، رأفة بنا نحن المفجوعين بغيابهم، الحزانى، والمذبوحين عشقا لكلّ لحظة، وكلّ دقيقة من حياتهم الجميلة، صلّوا لغيابهم الجارح الذي سيطول.. وقليلا من الحياء.. لا ضريبة على الكلام أيّها المنتفعون بالدجل اليومي.. أيّها القساة.. الجاحدون، فالغد يخبّىء لكم الكثير.. والكثير.. والموت لا يحترم زمنكم الضائع هباءًا، وإذا وجد الراحل الكبير عبد الوهاب البياتي من يدافع عنه أو يقول كلمة حق فيه، فقد لا تجدونه، وتذهبون لملاقاة دود الأرض بل ثعابينها عراة، إلاّ من الذنب، والحقد، والشحوب الذي يعلو بل يميّز وجوهكم في الدنيا والآخرة.. وقليلا من الحياء.. !!

× في البدء كانت الكلمة.. !! كان النقاء.. وكانت الطهارة.. وها أنتم تخونون الكلمة.. بل كلّ حرف، وتغرقون أجسادكم بالذنب.. والمعصية.. والغباء.. والفضيحة.. !!

«الشعر إنكار للظلم» قالها العبقري «رامبو» وها هو يعلن براءته منكم، أيّها الخائنون لأنفسكم.. وثقافتكم.. وعصركم وكلماتكم المستهلكة.. وحتّى علاقاتكم النفعية.. والطارئة !!

× نشرت (أدب ونقد) في عددها (171) نوفمبر 1999 مقالا بعنوان (مات سارق الفحم) بقلم عبد المنعم رمضان وقد منحت المجلة لهذا الكاتب قدرا كبيرا من الحرية للحديث، لم يستفد منه كثيرا، ومن باب الحرية أستأذن هيئة تحرير المجلة الفاضلة بالدخول لتصحيح بل إصلاح ما ورد في المقال من اعوجاج، وتيهٍ، وتخبط،.. ربّما كان مقصودا للإساءة إلى الصّديق الشاعر.. الراحل الكبير عبد الوهاب البياتي..

أستأذن القراء.. وأصدقائي المبدعين في الردّ، وأعتذر ربما تكون لغتي قاسية بعض الشيء ولكنّها ليست جاهزة، أو مبيتة، وحاقدة كلغة عبد المنعم رمضان، وإن كانت ثمرة حزن، وفوران، كبيرين. يقول الكاتب :

× «ولكن عندما وفد اللّحادون، وحفروا وأدخلوا رجلاً عراقيا، يقال له : عبد الوهاب البياتي»...

«يقال له».. ما أضيع لغة التعالي المفتعلة هذه، وهي لا تليق أبدا بنكرة وهو يتحدث بكراهية، وتشفّ، وإقليمية بشعة، عن علم من أعلام الشعر الحديث، ومواطن عالمي، احفت به الثقافة الانسانية نصف قرن، وهو أحد رموزها الكبار، من شرقها وغربها، وكان صديقا حميما للعديد من مناضلي وكتّاب وشعراء ومبدعي العالم، ربّما كان أشرسهم وهو يقاوم الظلم والطغيان في كلّ مكان، رضي

* كاتب عراقي مقيم بليبيا

بالنفيّ الأبدي وهو الشاعر ـ الطفل الذي ذوّبه وأنهكه الحنين إلى أرض بغداد، التي ترك فيها أهله، وأحبائه، وذكرياته، وكتبه التي دفنها في حديقة بيته الذي كان كلّ أمله أن يعود إليه... تُرى هل هي لائقة هذه الـ «يقال له» بالبياتي الكبير.. ربّما تكون مقبولة بعض الشيء ومنبوذة كثيرا اذا جاءت من نكرة لا تقبل كلّ أدوات التعريف .. !!

× النّهر للمنبع لا يعودْ

النّهر في غربته يكتسحُ السدودْ

«قلت.. لعلّ لوثة أصابت الرّجل وأذهلته، لا بدّ أنّ خياله ما زال يلتصق بالتراب والغبار، وصناديق الوقت، فلنتركه ولننشغل عن عباراته البرانية».

يبدو أنّ (الإسقاط الفرويدي) ينطبق تماما على هذا (النكرة) صاحب اللّغو، ويبدو أنّه يشكو فعلا من لوثة عقلية قد أصابته، حين و جد نفسه لا شيء أمام قامة شعرية ملأت الدّنيا و شغلت الناس، مثل قامة البياتي، وبدلاً من أن يندب نفسه وهو لا يمتُ إلى الشعر بصلة، والشعرُ قد ضاق بإلهامه المزيف، فضّل أن يُفرغ صديد قلبه في اسم شعري، سيظل كونيًا، ومن الصّعب الحديث عن الشعر بدونه.. !!

× «انتهى كلام العراقي الجديد الوافد، لم أستطع أن أحتمل المزيد من رطانته..».

لو أعيدت كتابة العبارة التي ضمنها الكاتب كلامه، دون أن يشير إلى مصدرها، وأغلب الظنّ أنّها من «تجربتي الشعرية» الكتاب الذي أثّر في أجيال شعرية عديدة، وفي فترة زمنية، كان من الصعب قراءة البياتي بدون العودة إلى هذا الكتاب الرّائع...

أقول لو أعيدت العبارة لوجدها من لا يفهمها (رطانة) وهي فعلا صعبة على شخص كان وقتها يتعلّم كتابة الحروف الأبجدية، حين كانت أشعار البياتي تترجم إلى اللغات الانسانية روسية، واسبانية وغيرها.. وكانت تقرّر على طلبة الجامعات، وقد تتلمذ الكثيرون على حسّها الثوري والجمالي، وكانت في مدننا العربية الخانقة تهرّبُ، وتُقرأ كالمنشورات السريّة.. وقد كان لها فعلها في تشكيل وعينا، نحن جيل الانكسارات الضامئين للمعرفة والحرية والعدالة .

× وأفكرُ هل استقرَّ عبد الوهاب البياتي بجوار الشيخ ليجبرهُ على الرّحيل والبحث عن منفًى..»

هو الشيخ الجليل والشاعر الصوفي (ابن عربي) الذي يقصده الكاتب، وهذه المرّة أراد أن يطلق طرفة ولكنّها جاءت سمجة ثقيلة، وبدلا من أن يضحكنا فانه أبكانا، من ضيق أفقه وضحالته، فعلاقة البياتي بالشيخ ابن عربي روحية، وبمعنى أعمق صوفية، وهي بمعنى أوضح اتحاد تجربتين، من أين لهذا الكاتب أن يعرف هذا وهو لم يقرأ قصيدة : «عين الشمس ـ تحولات ابن عربي في ترجمان الأشواق» وربّما لو قرأها، فأنّها لا تكون أكثر من (رطانة) في تعريف ذهنيته المحدودة الفقيرة :

توحّدَ الواحدُ في الكلِّ

والظلُّ في الظلِّ

وولدَ العالمُ من بعدي ومن قبلي

(البياتي ـ المجموعة الكاملة ـ المجلد الثالث ص 12)

× في القطار جلست جنب النافذة، وحشرت البياتي في جماعات غفيرة من قومه، ليصبح صغيرا وأحتمله..»

هذا الفقر الثقافي والذهني الذي يشكو منه الكاتب لا تعالجه إلاّ سلاطة لسان البياتي الضرورية، والتي يطلقها

البياتي في البعض لا من أجل الانتقاص منهم، أو التفوّق عليهم، بقدر ما هي رغبة منه في شفائهم من أمراضهم، وفي الوقت الذي نحن في حاجة إلى صوت البياتي، ودفئه، نحن بحاجة إلى أن نتذكّر أبا الطيب المتنبي وهو يقولُ :

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارمُ

وتعظمُ في عين الصغيرِ كبارُها وتصغرُ في عين الكبير العظائمُ

× يمكن إذن أن أطلب من شبح عبد الوهاب البياتي أن يجلسَ على المقعد المواجه لي بدلاً من ذلك الشخص وأنْ أسأله :

× كيف تقرأ شعرك ؟

× لماذا أنتَ متجهّم جدًا ؟

× لماذا أنت نمّام لهذه الدرجة ؟

× أتظن أنّك شاعر فرد ؟

× متى اخترت المنافي لتستفيد منها ؟

× هل تعرف القتلة الحقيقيين للسيّاب ؟

× وهل استخدمك بعضهم ؟

× عندما تنصت من بعيد إلى وطنك ماذا تسمع ؟

× صحيح أنّكَ لا تسمع سوى صوت الحاكم ؟

× أرجوك أشح بوجهكَ عنّي وأنتَ تجيب ؟

× هل تذكر مقدّمة عبد الرّحمان الشرقاوي المبتذلة لديوانك . المجد للأطفال والزيتون . ؟

× سمعت أنّكَ مصابٌ بعقدة النقص ؟ هل ضايقتك ؟

انتهت الأسئلـة ... !!

«ذلك الشخص» يعني الكاتب . بالطبع . البياتي، فرصيد الكاتب من القُبح، والترف، والخوف المفتعل على ملابس زوجته وابنه من (أهل الله الجالسين على الأرض بأسمالهم المتّسخة) منعهُ من أن يتوضأ، بل يتطهر بدموع البياتي، وتراب غربته وأنينه الجارح، وتعب وجهه الذي (فيه شيء من الكآبة مثل كل بناء عريق.. مزيج من جلال التاريخ وكهولة المعمار ينقلان إلى القلب كآبة محبّبة.. مسحة من الحزن والمرارة على وجهه وثمّة غبار أيضا، لعلهُ من بقايا الارتحال والطواف والمنفى.. وهذا ما شعرت به حين قابلته (يوسف القويري . فتوحات البياتي ص 169).

فارتبكت أسئلة الكاتب، وظلّت بدون أجوبة، وأنّ حقده المبيّت، وهجومه الجاهز قد حجب عنه الرؤية فصار الوجه الودود (متّجهما) والشاعرُ . الجليسُ الساحرُ، الذي أينما حلّ، وحيث ضربت قدماه الجريئتان الأرض، صار المكانُ يسمّى باسمه، وأحبابهُ في بغدادَ، والقاهرة، وبيروت، ومدريد يقولون نلتقي في مقهى البياتي، على سبيل المثال، شاعرٌ بهذا الظل لا يُمكن أن يكون نمّاما، وأصدقاؤه من الكتّاب المصريين القريبين منه يعرفون ذلك (جمال الغيطاني، أحمد عبد المعطي حجازي، صلاح جاهين، محمود أمين العالم وآخرين..) وكتّاب عالميون بحجم (ناظم حكمت، ألبرتي، ماركيز، شيركو بيكه س، خوان مونيجرو، خواكين بيتو)، لو كان نمّاما، كما يطلق عليه بعض أدباء المقاهي، لما كان صديقا لهؤلاء، محترما بينهم وله قامته السحرية .. !!

× إنّ البياتي شاعرٌ أصيل من أولئكَ الشعراء الحقيقيين الذين كانَ تجديدهم تلبية لدواعي المحتوى الجديد، وليس سعيا وراء بدعة أو حذلقة.

إنّ النغم الرقيق، حتى في القصائد السياسية، هو من أكثر النواحي القريبة إلى قلبي في شعر البياتي.

(ناظم حكمت . حرائق الشعراء . ص 68)

× قرأتُ شعر عبد الوهاب البياتي، وشعره يعجبني كثيرا، إنّني أعرف البياتي منذ زمن بعيد، وفي إطار اللقاء العربيّ الأسباني الذي كان يُعقد في مدينة المونيكر (المنكب) العربيّة تقاسمت معه جائزة ابن الخطيب للشعر، وقرأنا أشعارنا ضمن فعاليات الملتقى في منتصف الثمانينات×

(رفائيل ألبرتي . ينابيع الشمس . ص 120)

وليسَ صعبا على القارىء معرفة الفرق بين رفائيل ألبرتي أكبرشعراء الحداثة الأسبان، ويعجبهُ شعر البياتي، وبين شاعر نكرة، لا صوت له، وإن وجد فرضا، فإنّه يخرجُ من دخان المقهى التي يرتادها، مع ذلك لا يعجبه البياتي، ولا شعره الذي تتغنى به الأجيال، ويسمح لنفسه المريضة، دون أن ينظر إلى موقع قدميه بالتطاول على هذا الشاعر الرمز.. وأكبر شاعر في القرن العشرين، وأعرف أنّ هذه العبارة ستغضب الكثيرين من الضعفاء.. الفقراء ذهنيا، الذين لغياب ثقتهم بما يكتبون، كـان البيـاتي يهدّدهم حيّـا أو ميّتـا .. !!

ويوجه الكاتب أسئلته إلى البياتي : متى اخترت المنافي لتستفيد منها ؟ ؟

لقد استفاد البياتي فعلا من المنافي، حين كوّن هذا الرصيد الهائل من القصائد . الكلمات الصباحيّة، هذا القدر من النحول، والشحوب، والقلق، والحزن، والانتظار في المحطات المظلمة الباردة، وهو يتشبث بأمل نحيل، متسـلـح بروح التحدي القوية التي صنعت منه شـاعـرا، وثائرا، ومناضلا، وانسانا.

«أشكرك واعتذر عن التأخيرفي الإجابة، لأنّ حالتي الصحية ليست على ما يرام، وبخاصة إنّ الضوء الأخير في حياة الوطن ليس كافيا لمنحنا جرعة من الأمل، ولو كان أملا كاذبا، ولكنّنا سنبقى محاولين التحدّي.. تحدّي الليل وجلاوزته هو رهان المستقبل.. فلنحاول»

(جزء من رسالة كتبها الشاعر الرّاحل إلى كاتب هذه السطور 1995)

ويقولُ الكاتب والقاص محمود الريماوي :

«إنّه الزاهد أولا، وقد أفضى به زهده هذا إلى الترفع عن الوظائف والمناصب وما تحملهُ من امتيازات معنوية ودنيوية، لا سيارة ولا بيت ولا ملابس فخيمة البذخ والرفاه والترف هذه مسائل تستحقّ التأمل بها».

(فتوحات البياتي . ص 83)

× هل تعرف القتلة الحقيقيين للسيّاب ؟ ؟

الأولى أن يطرح مثل هذا السؤال مخبرٌ فاشلٌ، أو شرطي عاجز عقليا، وربّما جنسيا، وهو لا يليق لا بالسائل (إذا كان شاعرًا حتى ولو كان من النوع الذي لا يضيف للشعر ولا للحركة الثقافية شيئا) ولا بالمسؤول وهو (نورُ الشعر ومرآته) :

«فالسياب كانَ وسيبقى شاعرا كبيرا لعب دورا رياديا متميّزا في حركة الشعر العربيّ وكان الجسر الممتدّ ما بين رومانسية الإربعينات وحركة التجديد في الخمسينات.

أما ما سيبقى منه فهو كثير، لأنّ شعره يمتد ما بين الكلاسيكية الرومانسية والحداثة التي تشكّل ينبوعا ثرّيّا للشعراء المبتدئين وللقراء وهم يكتشفون سرّ الموت والعبقرية الخلابة.

ومن لم يقرأ هذا الشعر يكون كمنْ لم يعرف سرّ رحلة جلجامش، بحثا عن كنوز الأعماق».

(البياتي ـ حرائق الشعر ـ ص 81)

أليست هذه ثمرة علاقة حميمة، صادقة، ونقيّة !!؟

إمّا إذا كانت علاقة البياتي بالسيّاب مؤسسة على التنافس، والجودة، والاستمرار، والريادة، وهذه فيها قول كثير، فإنّها لا تصل إلى القتل المعنوي أو المادي، لا تصل إلى التآمر والخديعة، إما إذا كانت كذلك فهي في النفوس المريبة التي يميّزها حسن مخابراتي مقيت ومقرف !!

× عندما تنصت من بعيد إلى وطنك ماذا تسمع ؟

ـ ألم بغداد وأنينها وعويل الأمهات الذي انتفع منه السذّج والأغبياء والمرابون :

« أم الدّنيا بغداد بناها والمنصورْ
لتُصبح عاصمة الألم الخلاّق
وفدَ الشعراءُ إليها
من بعد المنصورْ
فباسوا تربتها
سكبوا فوق ضفائرها خمرًا
حتّى صارت بستانًا
ومزارًا لطيور البحر
وبدو الصحراء
منْ كان يحجُّ إليها
ينسى مجنونًا بالعشق
حبيبته الأولى
ينسى مفتاح الدار
ويموتُ شهيدًا فيها سكرانْ

(البياتي ـ كتاب المراثي ص 84)

× صحيح أنّك لا تسمع سوى صوتِ الحاكم ؟

آه.. لو كان البياتي صوت الحاكم، يتحدّث نيابة عنه، ويلمّع له أخطاءه مثل العديدين من مثقفي هذه الأيام، لما مات وحيدا، منكسرا وشاحبا، يحلم ببيته الدافي في بغداد، لينفض عن بابه غبار، وجراح، وإحباطات سنين النفي والغربة والتشرّد :

«لكم أتمنى لقاء البياتي الآن !! أن أجلس إليه، أصغي، أتحدث، أتأمل ملامحه التي أرهقتها السنون والمنافي، هو أقرب الشعراء العظام إلينا، وهو أرفعهم قيمة بلا شك، ويشكل ركنا أساسيا من تكويننا، ووجداننا، عاش في مصر زمنا طويلا أقام بها، وأنّني أعتبره مصريا، ينأى البياتي عن الأضواء الصناعية ولا يغازل مؤسسات ولا نظام، وفي آخر زيارة له إلى مصر، وفي العام الماضي رقّ قلبي لوجهه المرهق عاش عمره كله للشعر، لم ينظم قصيدة واحدة في فردٍ ولم يتبع إلاّ ضميره الشعري وموهبته العظمى..»

(جمال الغيطاني ـ فتوحات البياتي ص 137)

× دكتاتور تحت قناع العدمية

أوغل في القتل،
وفي سحق الانسانْ
ويخشى مدعيا
أنْ يقتلَ عصفور
صورته مبتسما
في كلّ مكانْ
في المقهى، والمبغى، والملهى، والسوق،
كانَ الشيطانُ هو الأصلُ
فصار له ظلاً ممسوخ

(عبد الوهاب البياتي ـ التنين ص 7)

أليس هذا هو الحاكم الذي كان البياتي العظيم صوته ؟ !!

× هل تذكر مقدمة عبد الرحمان الشرقاوي المبتذلة لديوانك (المجد للأطفال والزيتون) ؟ وأنا انتظر تعليق

(محمود أمين العالم، جمال الغيطاني، جابر عصفور، أحمد حجازي، إدوارد الخرّاط، حلمي سالم، فريدة النقاش، وآخرين..) أن يقولوا رأيهم في مقدمة الدّيوان، فهم أكثر معرفة بالشرقاوي مني، ولهم خبرتهم الكبيرة في هذا المجال، ويعرفون أيضا حكاية أول ديوان للبياتي يصدر في القاهرة، يضيء الساحة الثقافية، ويحتفل به الشارع الثقافي ليصير (إنجيل) الجيل في ذلك الوقت ..!!

× سمعتُ أنّك مصابٌ بعقدة النقص ؟ هل ضايقتك ؟

إذا كان البياتي مع كلّ هذا المجد، والعالمية ويعاني من (عقدة النقص)، فكم هو عدد العُقد المزمنة التي يعاني منها الكاتب، وهو يُثبت براعةً فائقة في معرفة (مكان قضاء الحاجة) الذي تسأل عنه زوجته !!؟؟

× «في السنوات الإخيرة انفتحت فوهات القبور في أنحاء الأرض لتستقبل أحلام العراقيين، ثمّ لتستقبل أجسادهم جسدًا جسدًا..»

وها هي أفواه الكتّاب (الأحياء - الأموات) تفتح أيضا بشكل مقزّز لتكمل على بقية العراقيين، ولم يسلم من نيران حقدهم، وغلّهم حتى كبار المبدعين (الأموات - الأحياء)، وقد جاء الدور على البياتي الودود الرائع، بالأمس قد أساء له كاتبٌ يدّعي كتابة النقد، وعلى صفحات جريدة واسعة الانتشار، أحبّها البياتي كثيرا، مثل (أخبار الأدب) في مقاله (المواطن أصلان) العدد 326 في 1999/10/10 قائلا : « وقبل أن نفترق قلت له إنّ ما حكاه الليلة عن البياتي أجمل من شعر البياتي..»

ولا أريد أن أسمّيها وقاحة أدبية، إنّما هي نوع من (الأنيميا) الثقافية الحادة، التي من أعراضها هذا الانزعاج من المجد الذي تحقق للبياتي، فجعله خالدا، يُقلق الآخرين حتّى في موته..!!

× «آخر مرّة رأيت فيها عبد الوهاب البياتي كانت خاطفة، رأيته يجلسُ في كافيتريا شيراتون القاهرة، وحيدا، وشيخا ومهجورا تفاديت أن يراني..»

(تفاديت أن يراني).. لو كان هذا موقف (نجيب محفوظ، صلاح عبد الصبّور، ماركيز، ألبرتي، أكتافيوباث، خليل حاوي) ربّما كان الأمر مقبولا، ومصدّقا، وله ما يبرّره، ولكنّه يصدر من شاعر مغمور، ربّما كان طالبا كسولا في مدرسة نائية، وقت كان البياتي العظيم يتبادل الرسائل والعناق مع ناظم حكمت، ويتوقُ رفائيل ألبرتي لرؤيته ولقائه... حاولتُ أن أضحك، ولكنّي بكيت لأنّ البياتي صار غائبا، وصار الرقصُ على الحبال المهترئة يحلو لقردة هذا الزّمن الرديء ..!!

× «عبد الوهاب يا زوجتي، نصف قرن من الترويج لرؤية شعرية المؤسف أنّها يجب أن تزول، نصف قرن من الضّياع والتشرّد والخوف من الشعر، عبد الوهاب البياتي يحتاج منّا الآن إلى دموع أكثر من الدموع، لأنّ موته موت مؤكّد، موت أخير..»

إذا كان الكاتب (المصابُ بحمّى البياتي)، وأسأل الله أن تدوم معه، ربّما تسبب له الهذيان الذي يحترم،.. إذا كان يتحدث كشاعر فليس هناك ما يؤهله لتقييم تجربة شعرية عظيمة مثل تجربة البياتي التي أثّرت في أجيال شعرية متعاقبة، ولم يتخلص منها، حتّى هذه اللحظة، العديد من الشعراء.. إما إذا تحدّث كناقد، فإنّه فقد أصول اللياقة والاحترام وهو يسفّه آراء العمالقة من النقّاد والكتّاب الذين سبقوه وعلّموه أبجدية النقد أمثال : «د. إحسان عباس، د. محمد شكري عياد، د. علي عباس علوان، د. صلاح فضل، د. علي الراعي، د. محمود أمين العالم، د. محي الدين صبحي، الأستاذ فاضل ثامر، .. كلّ

هؤلاء قد أثنوا على تجربة البياتي، وقد أفردوا له كتبا، حتّى هذه اللحظة، ما زالت أهم المصادر لدراسة القصيدة العربية الحديثة، كانوا ينظرون إلى البياتي الكبير كرائد، ومؤسّس لحركة شعرية حديثة، لا يلغيها رأيٌ طائشٌ لشاعر مغمور، في حالة اثبات وجود..!!

× لم يكن عبد الوهاب البياتي شاعرا يقف به الشعر عند نقطة معينة، يتحجّر عندها، بل كان دائما مبدعا خلاّقا متطورا.. إنّ البياتي يتجدّد ويتطور مع كلّ ديوان شعري جديد يصدر له..

(د. إحسان عباس. فتوحات البياتي ص 54)

× إنّ البياتي قد وصل بشعره إلى كلّ أرجاء عالمنا الحديث والمعاصر، فقد ظلّ يتدفق منذ نصف قرن من الزمن وما زال يتدفق قويا خصبا مؤثرا يشعل حرائق الشعر في كلّ المناخات وفي كلّ الساحات اسما لا يمكن تجاوزه أو تخطّيه أو محايدته أو تحجيمه..»

(د. علي عباس علوان. فتوحات البياتي ص 16)

× البياتي شاعر كبير يقف على رأس حركة الشعر الجديد، وهو نموذج من أنضج نماذجها الأصلية، كما أعتبر «أباريق مهشمّة» أعظم ديوان صدر في الشعر العربي.

(د. محمود أمين العالم. فتوحات البياتي ص 91)

× عبد الوهاب البياتي رائد أصيل من روّاد الحركة الشعرية الحديثة، تجنّد لها باكرا، وخاضَ معاركها على جميع الجهات.

(يوسف الخال. فتوحات البياتي ص 92)

× البياتي شاعر المستقبل، أنا على يقين من هذا الحكم، كثقتي بتساقط عشرات الشعراء الكبار ممّن أخذت شمسهم بالأفول.

(د. محي الدين صبحي. الفتوحات ص 135)

هذا هو عبد الوهاب البياتي، سارق النار، بروميثيوس عصرنا الجديد، الذي لو عاش أكثر، ومنحه الله عمرا أطول، وارتفعت (حمّاه) لحوّل (الفحم) الذي تطوّع بعض (أقزام) الثقافة، والأدعياء، برميه على قبره، إلى ريحان، وورد تظل رائحته. كتاب النبوءة والإلهام لأجيال تعيش، وأجيال ستأتي...



الشاعر الراحل عبدالوهاب البياتي، نور الشعر ومرآته

اتفاقيات تعاون وانشطة نوعية لنوادي الاتحاد

اتفاقية تعاون ثقافي بين اتحاد الكتاب التونسيين واتحاد كتاب المغرب

أثناء حضور أشغال ندوة «الهوية في زمن العولمة» أمضى الاستاذ بشير القمري كاتب عام اتحاد كتاب المغرب بمعية الاستاذ الميداني بن صالح رئيس اتحاد الكتاب التونسيين نصّ الاتفاقية التالية :

1 . ينسق الطرفان جهودهما في المؤتمرات العربية والدولية بما يخدم أهدافهما المشتركة ويساعد على تأصيل الفكر والأدب القوميين، ويخدم القيم الإنسانية.

2 . يتبادل الطرفان الوفود، بواقع وفد واحد كل عام لكل منهما، على أن يتألف الوفد من شخصين إلى ثلاثة أشخاص لمدة أسبوع للقيام بنشاط ثقافي (محاضرات . ندوات . لقاءات . أيام دراسية).

3 . يتبادل الطرفان الدوريات التي تصدر عن كل منهما، بواقع نسخ من كل دورية وكل كتاب، كما يتبادلان المعلومات والوثائق والأنظمة المعلوماتية التي تهم الطرفين.

4 . يدعو كل من الطرفين أعضاء من الاتحادين، لحضور الندوات والمؤتمرات ذات السمة المغاربية والعربية والدولية التي ينظمها الطرف الآخر.

5 . يقدم كل من الطرفين لأعضاء الاتحاد التسهيلات اللازمة ضمن حدود الإمكان بتوصية من اتحاده.

6 . يتكفل كل طرف بانجاز ملف سنوي عن الأدب والإبداع والفكر، في تونس والمغرب، على أن يقوم كل طرف باعداد مادة الملف المتعلق به وإرسالها إلى نظيره، كما يعرف كل طرف بمطبوعات أعضاء الطرف الاخر.

7 . بناء على طلب أحد الطرفين، يلتقي ممثلون عنهما، لإجراء مباحثات واستشارات في كل ما يتعلق بالقضايا الأدبية والثقافية ذات الاهتمام المشترك.

8 . يقوم الطرفان تطبيقا لبنود الاتفاق بوضع برامج سنوية لنشاطهما المشترك.

9 . يدعو اتحاد الكتاب التونسيين واتحاد كتاب المغرب إلى إحياء مشروع اتحاد الكتاب في المغرب العربي والعمل على إرساء قواعده وتفعيلها في إطار اتحاد المغرب العربي والعناية بالثقافة والفكر والإبداع عن طريق مشاريع تهتم بالكتاب ونشره وتنظيم معارض جهوية إلى جانب عقد مهرجانات وتخصيص جوائز أدبية وفكرية.

10 . مدة الاتفاقية سنتان، تجدد تلقائيا بعد إجراء مشاورات.

اتفاقية تعاون بين اتحاد الكتاب التونسيين واتحاد الأدباء والكتاب في العراق

تركب وفد اتحاد الكتاب إلى أشغال مهرجان المربد الشعري الاخير من الاخوة سوف عبيد، الهاشمي بلوزة ومحفوظ الجراحي وقد تمّ بالمناسبة توقيع اتفاقية امضاها عن الجانب العراقي هاني وهيب رئيس الاتحاد العراقي وسوف عبيد كاتب عام اتحاد الكتاب التونسيين وهذا نص الاتفاقية :

رغبة من اتحاد الكتاب التونسيين واتحاد الأدباء والكتاب في العراق في ترسيخ عرى التعاون الثقافي وتبادل الزيارات التي تهدف إلى مزيد التعريف بتجربة الكتاب في

كل من القطرين، اتفق الطرفان على ما يلي :

الفصل الأول : ينسق الطرفان جهودهما في المؤتمرات العربية والدولية بما يخدم أهدافهما المشتركة ويساعد على تأصيل الفكر والأدب ويخدم القيم الإنسانية.

الفصل الثاني : يتبادل الطرفان الوفود بواقع وفد واحد كل سنة لكل منهما، على أن يتألف الوفد من مشاركين إلى ثلاثة لمدة أسبوع للقيام بنشاط ثقافي (محاضرات، ندوات، لقاءات).

الفصل الثالث : يتبادل الطرفان الدوريات التي تصدر عن كل منهما بواقع نسختين من كل عدد للدورية الواحدة، وكذلك المطبوعات بواقع نسخة من كل كتاب، كما يتبادلان المعلومات والوثائق والأنظمة التي تهم الطرفين.

الفصل الرابع : يدعو كل من الطرفين ممثلا أو أكثر لحضور المؤتمرات والندوات ذات الصبغة العربية والدولية التي يقيمها الطرف الأخر.

الفصل الخامس : يقدم كل من الطرفين لأعضاء الإتحاد الأخر التسهيلات اللازمة ضمن حدود الامكان على أن يحمل العضو كتاب توصية من الإتحاد المعني.

الفصل السادس : ينشر كل طرف بوسائل النشر الخاصة به ملفا دوريا عن الأدب والفكر في بلد الطرف الآخر، على أن يقوم كل طرف بتهيئة مادة الملف المتعلق به وإرسالها للنشر من قبل نظيره، كما يعرف كل طرف بمطبوعات أعضاء الطرف الآخر.

الفصل السابع : بناء على طلب أحد الطرفين، يلتقي ممثلون عنهما لاجراء مباحثات واستشارات في كل ما يتعلق بالقضايا الأدبية والفكرية كلما دعت الحاجة.

الفصل الثامن : يقوم الطرفان كل سنة بوضع برنامج تنفيذي لنشاطهما المشترك تطبيقا لبنود هذا الإتفاق.

الفصل التاسع : مدة هذه الاتفاقية سنتان، تتجدد تلقائيا ما لم يشعر أحد الطرفين الأخر برغبته في تعديلها.

بلاغ صحفي صادر عن المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب :

تطبيقا لروح اتفاقية التعاون بين اتحاد كتاب المغرب واتحاد الكتاب التونسيين الموقعة يوم الاثنين 18 اكتوبر 1999 في تونس العاصمة، يستعد المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب لتهيئة وإنجاز ملف عن الأدب والإبداع والفكر والنقد في المغرب يكون الهدف منه التعريف بالحصيلة الثقافية المغربية وتقديم صورة أمينة متنوعة لمختلف مجالات الكتابة والممارسة الإبداعية للكتاب والمبدعين المغاربة في الدراسة النقدية والأدبية والنقد الجمالي والشعر والقصة والمسرح والتشكيل. ونظرا لأهمية هذا الملف وضرورة ترجمته لشتى الفعاليات والتجارب والأصوات في الحقول المذكورة، فإن المكتب المركزي يهيب بالإخوة أعضاء الاتحاد وسائر المبدعين والكتاب المغاربة أن يوافوه بالمادة التي يرونها مناسبة من دراسات ونصوص ليعمل على جمعها وتسهيل طبعها وموافاة اتحاد الكتاب التونسيين بها لتصدر في مجلة «المسار» التونسية التي يصدرها اتحاد الكتاب التونسيين، وذلك حسب المحاور التالية :

1 ـ دراسات ومقاربات نقدية تحليلية في الثقافة المغربية الحديثة والمعاصرة.

2 ـ دراسات ومقاربات نقدية تحليلية في مجال الشعر والقصة والرواية والمسرح والسينما والتشكيل في المغرب.

3 ـ نصوص شعرية وقصصية ومسرحية وفصول روائية.

4 ـ حوارات مع مبدعين أو نقاد أو باحثين مغاربة.

5 ـ عروض تحليلية ونقدية لكتب ونصوص إبداعية مغربية.

6 ـ شهادات خاصة عن التجربة الإبداعية والنقدية.

ملحوظة : * آخر أجل لتسليم المادة : 15 ديسمبر 1999

* تبعث المادة إلى عنوان الاتحاد، 5، زنقة سوسة، الرباط، مع التأشير على «ملف الأدب المغربي»

بين الاتحاد واتحاد كتاب مصر

يستعد اتحاد الكتاب التونسيين في مطلع السنة الجديدة لاستقبال وفد عن اتحاد كتاب مصر يتكوّن من الاساتذة : مدحت الجيّار، رفقي عبد العزيز بدوي، فؤاد محمود أحمد قنديل.

علما أن اتحاد الكتاب المصريين يرأسه الاستاذ فاروق شوشة.

وسيتم بالمناسبة توقيع اتفاقية تعاون بين الاتحادين هذا نصّها :

. انطلاقا من السعي نحو إطلاع ومعرفة أكثر عمقا وشمولا بالحياة والأدب والثقافة لدى الشعبين المصري والتونسي ومن الرغبة الراسخة في تطوير الاتصالات الأدبية بشكل أوسع بين الكتاب المصريين والتونسيين، فإن اتحاد كتاب مصر واتحاد الكتاب التونسيين قد اتفقا على تنفيذ ما يلي :

1 . على أساس الالتزام باحترام القانون الداخلي لكلا المنظمتين، يتبادل كل من اتحاد كتاب مصر واتحاد الكتاب التونسيين المعلومات المتعلقة بالمسائل الإبداعية التي تهم المنظمتين.

2 . يتبادل الجانبان بانتظام آخر المستجدات في ميدان الأدب والأعمال الأدبية وكذلك الاقتراحات المتعلقة بترجمة ما يهم الطرفين من مواد أدبية.

3 . يسعى كل من اتحاد كتاب مصر واتحاد الكتاب التونسيين إلى تنظيم عملية تبادل الوفود سنويا على أساس التكافؤ بإيفاد وفد لا يتجاوز عدده أربعة أدباء وتكون مدة إقامتهم اسبوعا واحدا وتحدد مواعيد السفر بالاتفاق بين الطرفين.

4 . يقدم كل من الطرفين لأعضاء الاتحاد الآخر، التسهيلات اللازمة ضمن حدود الإمكان على أن يحمل العضو كتاب توصية من الاتحاد.

5 . ينشر كل طرف بوسائل النشر الخاصة به ملفا سنويا عن الأدب أو الفكر، في بلد الطرف الآخر، على أن يقوم كل طرف بتهيئة مادة الملف المتعلق به وإرسالها لنشرها من قبل نظيره، كما يعرف كل طرف بمطبوعات أعضاء الطرف الآخر.

6 . يقدم الجانبان لاعضاء منظمتيهما المساعدة اللازمة في حالة مشاركتهم في أعمال ندوات أو مهرجانات شعرية أو مؤتمرات على الصعيد الدولي.

7 . تحدد مدة سريان مفعول هذه الاتفاقية لسنة واحدة قابلة للتجديد تلقائيا، ما لم يعلم أحد الطرفين عن الرغبة في الغائها.

8 . يقوم الطرفان كل سنة بوضع برامج تنفيذية لنشاطهما المشترك، تطبيقا لبنود الاتفاق.

«نادي الشعر» (نوافذ على الشعر التونسي والعربي)

يعتزم نادي الشعر التحاور مع عدد من الشعراء التونسيين



الشاعر الليبي فرج العربي (وسط الصورة) و قد قدمه الكاتب محمد علي اليوسفي (يمين الصورة) ضمن انشطة نادي الشعر الذي يشرف عليه شمس الدين العوني (يسار الصورة)

والعرب في لقاءات أدبية حول انتاجهم وتجاربهم كما يقترح النادي عددا من الحصص التي ستبحث في علاقات الشعر بغيره من الإبداعات كالموسيقى والسينما والمسرح والفنون التشكيلية وسيدعو النادي بعض أعضاء النوادي الأدبية داخل البلاد ومن ملامح البرمجة الجديدة ما يلي :

ـ لقاء مع الشعراء الطلبة على هامش المهرجان الوطني للشعراء الطلبة.

ـ حظ الشعر في الملاحق الثقافية للصحف التونسية.

ـ النوادي الأدبية : نادي فوق السور ببنزرت ونادي الهادي نعمان بالمنستير ونادي الاربعاء الأدبي بتونس.

ـ لقاء مع مدير بيت الشعر حول تجربة هذه المؤسسة في الساحة الشعرية التونسية والعربية.

ـ قراءات لرواد النادي وللشعراء الشباب.

من الشعراء التونسيين الذين سيدعوهم النادي : عبد الرزاق الفريخة، هشام المحمدي، علي دب، سعيدة الفرشيشي، حمادي الكار، عمار شعابنية، احمد المختار الهاي، عبد الله مالك القاسمي، محمد الغزي، فضيلة الشابي، حسن الكحلاوي، رجاء بن حليمة، صالح الطرابلسي، عبد العزيز الحاجي، نجاة العدواني، فتحي النصري، سحنون مختار، نزار شقرون، حسن بن عبد الله، عبد الجبار العش، سامي البيداني، منير هلال، حاتم النقاطي، أمال موسى، محمد الهادي الجزيري، فيصل اليعقوبي، الشاذلي القرواشي، حمادي بلحاج،وعبد الله البلطي.

كما ستتم دعوة شعراء من : ليبيا ـ المغرب ـ مصر ـ الأردن ـ العراق واليمن.

وتلتئم الجلسات في قاعة الأديب محمد العروسي المطوي باتحاد الكتاب التونسيين.

وضمن برنامجه للموسم الثقافي الجديد التقى رواد النادي بالشاعر الليبي فرج العربي في جلسة أولى وفي الجلسة الثانية كان الضيف الشاعر عبد الرزاق الفريخة أما الجلسة الثالثة فقد خصصها النادي للشاعر عادل بوعقة.

اللقاء الأول تمّ يوم الاربعاء 22 سبتمبر وقد خصّص للشاعر الليبي فرج العربي الذي أصدر مجموعته الشعرية الثانية «الوقت دفعة واحدة» عن الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع وقد قام بتقديمه الكاتب محمد علي اليوسفي حيث قدم ورقة أبرز فيها قدرات الشاعر على التلاعب بين الضوء والظلّ بشيء من البراعة في ابتكار الحيل الايقاعية مثل التكرار وكذلك سعيه للتراكيب المستطرفة على غرار (مواء لحظة) (الضحك والماء توأمان) (أثار سياط أبي على لساني) وانتهى اليوسفي إلى أن الشاعر فرج العربي يقطع مع السائد من الشعر شعر الإثارة والتصفيق واستبلاه القارىء حيث يكون القارىء والمتلقي شريكا ابداعيا يخاتله الشاعر ويتوارى في تفاصيله وقا أثار ما جاء في هذه المداخلة وكذلك النصوص التي قرأها الشاعر الضيف، ردود الحاضرين حيث تطرقت التدخلات لمسائل عديدة منها حركة الشعر في ليبيا وقصيدة النثر وكذلك النشر والتواصل الإبداعي بين الكتاب والشعراء العرب . هذه الجلسة كان لها صداها في الصحافة التونسية والعربية وخصوصا في صحيفتي «القدس العربي» و «أخبار الأدب».

الجلسة الثانية لنادي الشعر التأمت يوم الجمعة 12 نوفمبر 1999 وتمحورت حول تجربة شاعر تونسي من جيل أواخر السبعينات وهو عبد الرزاق الفريخة الذي أصدر أولى مجموعاته الشعرية بعنوان «سفر الحبّ والسّفر» .

التقديم كان للشاعر سوف عبيد وعثمان الجلاصي الشريف حيث تناول سوف عبيد في مداخلته عن الفريخة

موقع الشاعر ضمن ابناء جيله وكذلك هجرته للمشرق فضلا عن مضامين القصائد الواردة في المجموعة والتي رأى أنها تنهل من أغراض الشعر العربي القديم ولكن بشيء من التحديث والتجديد.

أما عثمان الجلاصي فقد اهتم في مداخلته ببعض الخصوصيات الفنية والبلاغية مستعرضا خصائص المنحى الوجداني والرومانسي لدى عبد الرزاق الفريخة في مجموعته الشعرية التي صدرت عن منشورات بيت الشعر.

الجلسة الثالثة تمت يوم الجمعة 19 نوفمبر 1999 والتقى خلالها رواد النادي بالشاعر عادل بوعقة الذي صدرت مجموعته الشعرية الأولى «خدوش الماء» ويستعد لإصدار مجموعته الثانية وقد قرأ الضيف عددا من قصائده الجديدة متحدثا عن تجربته ضمن جيله الشعري في تونس وكذلك عن علاقة النقد بالساحة الشعرية وما يلعبه اتحاد الكتاب من خلال نادي الشعر من دور في ربط الصلة بين المبدعين والجمهور.

«منتدى القصاصين»

يلتئم منتدى القصاصين اسبوعيا للحوار حول الكتابة السّردية وقد افتتح «منتدى القصاصين» نشاطه لموسم 99 / 2000 مساء الخميس 4 نوفمبر 1999 بلقاء مع الروائي حسنين بن عمّو بمناسبة حصوله على جائزة بلدية تونس لعام 1999 عن عمله الأخير : الكرّوسة. ثم استضاف رشيدة الشارني وكانت مجموعتها



الكاتب المغربي إدريس الخوري (يسار الصورة) اثناء الاحتفاء به في منتدى القصاصين الذي ينشطه نورالدين بالطيب (يمين الصورة).

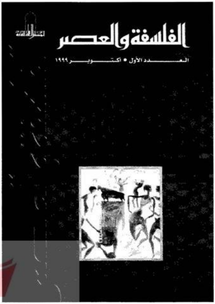
القصصية «على حافة الدنيا» محورا للقاء الذي احتضنته قاعة محمد المرزوقي، كما نظّم «المنتدى» لقاء مع الروائي رضوان الكوني حول روايته «صهيل الرمان» الحائزة على جائزة البنك التونسي لعام 1998 وفي لقائه الرابع استقبل «المنتدى» الكاتب المغربي إدريس الخوري في تقديم لحسونة المصباحي.

وسيستأنف «المنتدى» نشاطه في شهر جانفي 2000 بمعدل ثلاث لقاءات في الشهر مساء الخميس.

ومن الأسماء التي سيستقبلها «المنتدى» في لقاءاته القادمة نذكر محمود بلعيد وحسن نصر وسمير العيادي وعروسية النالوتي وعبد القادر بن الحاج نصر وبوراوي عجينة ويوسف عبد العاطي وربيعة الفرشيشي وأيت ميهوب وحياة الرايس.

وينوي «المنتدى» تنظيم مائدة مستديرة حول الكتابة القصصية الجديدة في تونس.

الفلسفة والعصر :



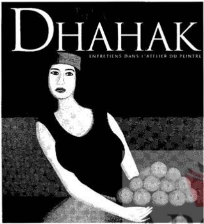
عنوان المجلّة المحكمة التي تصدر عن لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة بمصر... المشرف العام على هذه المجلة هو الأستاذ محمود أمين العالم ... وقد صدر العدد الأول من هذه المجلة في شهر أكتوبر 1999.

وقد جاء في افتتاحية العدد ان المجلة تامل «أن تكون ساحة لبلورة الحوار النظري للفكر العربي مع نفسه ومع تاريخه وواقعه الخاص ومع العصر كلّه كذلك ، تاريخا وواقعا وفكرا على أساس من العقلانية والموضوعية والرّؤية التاريخية وسيادة روح النقد واحترام الاختلاف والتنوّع»...

وفي موقع آخر يؤكد محمود أمين العالم أنّه من الغفلة القول بنهاية الايديولوجياونهاية التاريخ ونهاية الفلسفة ونهاية الخصوصيات القومية أوالاستقطاب النهائي الابدي لنمط انتاجي معين..انها في الحقيقة مرحلة انتقالية جديدة من التاريخ الانساني الموحد، مفتوحة على إمكانيات شتى...

وقد اشتمل العدد على بحوث متنوّعة : كالوضوح والغموض في الكتابة (فؤاد زكريا) التنوير والتراث ومستقبل العالم العربي (عاطف العراقي) النّزعة الوضعية في فكر فرح انطون (ماهر عبد القادر) رحلة الصّوفي في ممالك الغوايات (هالة فؤاد) نظام الحب عند شيلر (قدرية اسماعيل) الجذور النيتشويّة لما بعد الحداثة (عصام عبد الله)، اضافة الى مراجعات لكتب عديدة وتغطيات لندوات تمّت في القاهرة وخارجها.

إبراهيم الضحاك :



مسيرة فنان تشكيلي صدرت ضمن كتاب فخم عن دار سيراس للنشر ضمن سلسلة تعنى بالفن التشكيلي ببلادنا... وقد صدرت قبل هذا كتب عدة تتصل بتجارب حاتم المكّي ، جلال بن عبد الله، نجا المهداوي، عبد العزيز القرجي ، محمود السّهيلي، هادي السّلمي، رفيق الكامل، علي بلاغة ، وآخرين.

وقد تعرض هذا الكتاب الوثيقة الي مسيرة الضحاك الفنية من قفصة الى سيدي بوسعيد مرورا بروما. صور عديدة تروي مسيرة هذا الفنان مع لوحات و منحوتات بإمضائه مثل هذه الكتب جدير بالمتابعة لانه ساهم في التاريخ للحركة التشكيلية ببلادنا ويقف على أهم مراحلها.

الضمير والتشريع :

العقلية المدنية والحقوق الحديثة هو عنوان الاثر الاخير للأستاذ عياض بن عاشور، صادر عن المركز الثقافي العربي (بيروت /الدار البيضاء) ... ويأتي هذا الاثر بعد جملة من الكتابات القانونية للأستاذ عياض...

فصول الكتاب مثيرة :عقليتنا المدنية تجاه الحداثة ، مسلم الضمير

عياض ابن عاشور

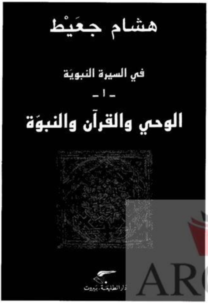


الداخلي ومسالة التشريع (العلمانية وموقف المسلمين المعاصرين)الدولة والهوية (او كيف يكون الايمان من حب الوطن) العنف والسياسة في الإسلام، حقوق الإنسان ودولة القانون الخ..

ويعتبر المؤلف انّ دولة القانون وحقوق الانسان هي حجر محكّ الدولة الحديثة .. إذ يتجسد محتوى الحداثة في مفهومين اساسيين ينبنيان ويتغيران في ظلّ الصراع وهما : مفهوم الذاتية ومفهوم الحرية ، وهذا الصّراع يطال مجالات العلم والايمان والسلطة والتشريع والعلاقة بين الامم والطبقات والجنسين والفن والذوق.. وذلك دائما لاكتساب شروط افضل للحرية الذاتية.

في السيرة النبوية :

الوحي والقرآن والنبوّة ، آخر اصدارات أستاذ التاريخ هشام جعيط : هذا المؤلف يشكل الجزء الأول من سلسلة ستصدر تباعا حول الاسلام الأول . وقد صدر مؤخرا عن دار الطليعة ببيروت.. من فصول الكتاب نذكر: القرآن ككتاب مقدّس ، قصة الغار ولماذا اختلقت؟ التجلي وانطلاق الوحي، الله وجبريل، الرّؤى والوحي في التقليد الدّيني، النبوة والجنون، قوة النبي. هذا الكتاب هو الجزء الاول من مشروع قديم راود المؤلف لكنه بقي يتهيء للاقدام عليه زمنا طويلا الى ان استطاع اخيرا ان يقلع به لانه قرر الاعتماد على القرآن حصرا كمصدر أوّلي للكتابة وكذلك على التاريخ المقارن للأديان ، مع الإنفتاح في الوقت نفسه على افق الثقافة التاريخية



والإنتروبولوجية والفلسفية .

يقول جعيط : «حاولت في الماضي ان افكر فلسفيا في الوحي واعتبرته جدلا بين اعماق الضمير المحمّدي وهو الالاه الداخلي ، وبين الالاه الخارجي فيما وراء العالم. أثر يقرأ بتلهف كبير.

قضايا فكرية :

من أجل تأصيل العقلانية والديمقراطية والابداع ... صدر من هذه المجلة مؤخرا الكتاب التاسع عشر والعشرون (أكتوبر 1990) ويشرف عليها المفكر محمود امين العالم ، اما محورها فيتصل بالفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة. من بحوث العدد : في البحث عن هوية مفتتة (عصام الخفاجي)، ملاحظات حول الحداثة في العالم العربي مصر نموذجا (بيتر جران) المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية ، حالة الجزائر (نور الدين أبو مهرة)، جذور العنف في الحياة العربية المعاصرة (عبد الله خليفة)، واهل الكهف والحداثة المعاصرة (مهدي بندق).. وفي باب

الفكر العربي والعولمة كتب محمد حافظ دياب عن (تعريب



العولمة، مسالة نقدية) عروس الزبيدي (العولمة وثقافة السلطة) الطاهر لبيب (اشكالية تعريف المثقف العربي للعولمة والحتمي).

الباب الثالث خصص للحداثة الى ما بعدها : سمير امين (تجاوز ام تطوير الحداثة) امينة رشيد (ارتباك الذات الباحثة عن الحداثة وما بعدها وما قبلها).. إضافة إلى عديد القراءات والترجمات.. هذا العدد من قضايا فكرية الذي صدر مع نهاية الألفية الثانية يشكل علامة بارزة من علامات السعي نحو التاصيل الفكري في حياتنا الثقافية العربية.

المغيبون في تاريخ تونس الإجتماعي :

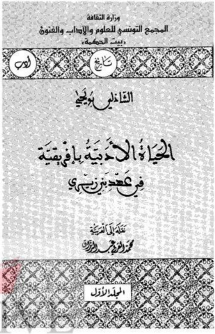
كتاب ضخم (أكثر من 700 صفحة) صادر عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) من إعداد مجموعة من الباحثين وتنسيق للأستاذ الهادي التيمومي..

من بحوث هذا الكتاب نذكر : المشايخ بالبلاد التونسية في العصر الحديث بين التأثل والإرتزاق (جمال بن طاهر)، نفس الكاتب أنجز بحثا حول خبز الأغنياء وخبز الفقراء بالبلاد التونسية خلال العصر الحديث... الأوضاع الإجتماعية للعبيد السود بالبلاد التونسية في النصف الثاني من القرن 19 (محمد نجيب بوطالب) ... الفقر والفقراء في تونس (1945. 1948) للكراي القسنطيني. أما بقية البحوث فقد انجزها كل من محمد الطاهر المنصوري، محمّد حسن ، الحبيب البقلوطي ، الحفناوي عمايرية، محمد مسعود ادريس.

وقد أختار أعضاء هذا الفريق البحثي الإهتمام لا بنخب المال والدين والسلطة السياسية وانما بالعناصر الاجتماعية التي رزحت تحت سيطرة تلك النخب وهي العناصر التي احتلت دائما المواقع



السفلى والوسطى في مختلف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية التي تعاقبت على البلاد منذ أقدم العصور... ويقرّ أصحاب الكتاب بأنه رغم اجتهادهم في اماطة اللثام عن جوانب من تاريخ هذه العناصر الإجتماعية غير المالكة للمال والسلطة وفك الحصارالإخباري المطلق عليها منذ عهود طويلة ، فان الحصاد النهائي كان دون الحصاد المستهدف والاكيد انه سيأتي يوم تكتشف فيه مصادر جديدة تنير لنا جوانب مجهولة من تاريخ هذه الشرائح المنسية التي صنعت الخيرات المادية للشعب التونسي على مرّ العصور.

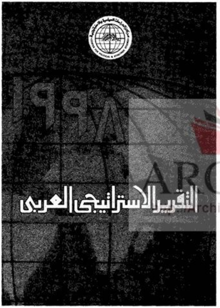


الحياة الأدبية بافريقية في عهد بني زيري :

هو عنوان اطروحة الأستاذ المرحوم الشاذلي بويحي، نقلها الى العربية محمد العربي عبد الرزاق.. صدرت عن (بيت الحكمة في جزئين). وقد ورد في كلمة الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة رئيس المؤسسة التي تكفلت بالنشر ان «هذا الكتاب يندرج ضمن رؤية فكرية معرفية متكاملة اتبعها الشاذلي بويحي والتزم بها وهي الإهتمام بالحضارة التونسية ومحاولة ابراز خصوصياتها» ويضيف ان هذا النوع من الدراسات «لم تحرّكه دوافع ايديولوجية اوانتمائية ضيقة بقدر ما كان خاضعا الى توجهات علمية ، ولقد اقتضت هذه المسألة تقسيما دقيقا للبحث واستخداما جيدا للمعطيات المتوفرة حتى يتسنّى دراسة فترة كاملة من تاريخ الادب العربي بإفريقية.

التقرير الإستراتيجي العربي :

تقرير سنوي يصدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام وهذا المركز يشتمل على عدة وحدات مختصة (العلاقات الدولية، النظم السياسية ، الدّراسات العربية ، الدّراسات الإقتصادية ، الدّراسات العسكرية ، الدّراسات الإجتماعية، التاريخية والإعلامية. يرأس تحرير التقرير الاستاذ وحيد عبد المجيد. من محتويات التقرير الأخير أزمة الإستراتيجية الأمريكية والنظام العالمي، الدّور الامريكي في عملية التسوية ، النظام الاقليمي العربي والتفاعلات المحكومة بأزمة الثقة والشعور بالعجز، عام محنة الصّحافة في العالم العربي .. تغير في أجواء الخليج السياسية لا إلاستراتيجية ، ركائز مفتقدة في التلويح



بالدولة الفلسطينية ، مع فصل كامل للنظام السياسي المصري . وفي هذا الفصل نقرأ عن إرهاصات العنف المجتمعية وتفاقم أزمة الشباب ، الصّحافة (أجواء مسمّمة وحرية الإصدار غائبة!) وقد ورد على لسان رئيس التحرير انه مع تكريس الجمود السياسي، يزداد الإحباط ويتحول يأسا ويتراجع الأمل في ديمقراطية تبث حيوية في مجتمعاتنا . والمفارقة هي ان يقترن ذلك بتراجع مطرد عن السعي الى الديمقراطية واستعادة الخطاب «القوموي» الفارغ من اي مضمون ، والذي يستعيض عن الفعل الغائب بكلام عالي الصور وشعارات زاعقة.

مجلة المسار يصدرها اتحاد الكتاب التونسيين، أسسها محمد العروسي المطوي
- الحساب البريدي 2212/83
- سعر المجلة : ديناران او ما يعادلهما
- الاشتراك السنوي : 15 دينارا (مع اضافة معلوم البريد)
- الاشتراكات التشجيعية مفتوحة
- في البلاد العربية 20 دولارا، في البلاد الأخرى 30 دولارا...

لوحة الغلاف : للفنان حسان صوفي
الرّسوم الداخلية : للفنان لمين ساسي.
الإنجاز الفني : Climat Pub - الهاتف : 255.087
طباعة : مطبعة فن الطباعة تونس - الهاتف : 349.738